Heidegger y Aristóteles

Franco Volpi

FILOSOFÍA

FRANCO VOLPI

HEIDEGGER Y ARISTÓTELES



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
México - Argentina - Brasil - Colombia - Chile - España
Estados Unidos de América - Guatemala - Perú - Venezuela

Primera edición en italiano, 2010
Primera edición en español, 2012

Volpi, Franco
Heidegger y Aristóteles. - 1a ed. - Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2012.
209 p. ; 14x21 cm. - (Filosofía)

Traducido por: María Julia De Ruschi
ISBN 978-950-557-918-1

1. Filosofía Moderna. I. De Ruschi, María Julia, trad. II. Título

CDD 190

Armado de tapa: Juan Balaguer

Título original: *Heidegger e Aristotele*
ISBN de la edición original: 978-88-420-9320-6

El Salvador 5665; C1414BQE Buenos Aires, Argentina
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar
Carr. Picacho Ajusco 227; 14738 México D.F.

ISBN: 978-950-557-918-1

Comentarios y sugerencias: editorial@fce.com.ar

Impreso en Argentina – *Printed in Argentina*
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Sección de Obras de Filosofía

HEIDEGGER Y ARISTÓTELES

Traducción de
MARÍA JULIA DE RUSCHI

Transliteración de términos griegos de
HERNÁN MARTIGNONE

ÍNDICE

Prólogo del editor 11
Prólogo del autor 23
Advertencia bibliográfica 29

I. *Consideraciones iniciales* 35
II. *La presencia de Aristóteles en los orígenes de la concepción heideggeriana del ser* 45
1. La lectura de Brentano 51
2. La lectura de Carl Braig 57
III. *Verdad, sujeto y temporalidad: la presencia de Aristóteles en los cursos de Marburgo y en* Ser y tiempo 69
1. El planteamiento de la problemática 69
2. El problema de la verdad 76
3. El problema del "sujeto" 91
4. El problema de la temporalidad 114
5. Los resultados de la confrontación 145
IV. *La presencia de Aristóteles después de la "vuelta"* 153
1. La radicalización de la crítica a la metafísica 153
2. La ubicación del *logos* en el acontecer de la verdad (1929-1930) 157
3. El ser como presencia y como verdad (1930) 165
4. La unidad del ser y el ser como *enérgeia* (1931) 175
5. El ser como *"Physis"* y su captura en la *"Tekhne"* 182
V. *Consideraciones finales* 195

Índice de nombres 207



in memoriam patris

PRÓLOGO DEL EDITOR

LE PROPUSE a la editorial Laterza, que aceptó de inmediato, la reedición de este libro de Franco Volpi, tempranamente fallecido el 14 de abril de 2009, por dos razones: se trata de uno de sus libros más importantes, quizás el primero que lo distinguió como uno de los máximos especialistas en el tema, y además porque es difícil de conseguir, ya que fue publicado por una pequeña editorial* en una colección que no tuvo continuidad. *Heidegger y Aristóteles* volverá a publicarse tal como apareció en 1984, es decir, hace 26 años, sin correcciones ni añadiduras. Probablemente Volpi no habría estado de acuerdo en publicarlo de esta manera, porque quería volver a escribirlo. Es natural, pues en los años que siguieron a la aparición del libro fue sumando una enorme cantidad de nuevos conocimientos sobre el tema, que, no obstante, están presentes en los numerosos artículos que publicó a continuación y el lector interesado puede en cualquier caso remitirse a ellos. Por lo que sé, la interpretación general de Volpi de la relación de Heidegger con Aristóteles no cambió, según se deduce de sus escritos posteriores. En todo caso, me parece justo volver a proponer el libro en su forma original, para mostrar, también desde el punto de vista de la historia de la disciplina, el viraje que representó en el debate sobre la filosofía de Heidegger y, de un modo más general, sobre toda la filosofía del siglo XX.

Acerca del origen del libro creo estar bien informado, porque fue concebido en los años de más estrecha colaboración entre su autor y yo. Por lo tanto, estoy en condiciones de afirmar que *Heidegger y Aristóteles* surgió del encuentro de dos líneas de investigación. La primera es el estudio de las relaciones entre Heidegger y Brentano, que

* F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Padua, Daphne, 1984.

tuvo su punto de partida en un episodio que me agrada recordar. En el año académico 1971-1972 me hice cargo de mi primer curso de Historia de la Filosofía, en Padua, adonde había regresado después de enseñar durante siete años en Perugia. Franco se había inscripto en el primer año de la carrera de Filosofía y por lo tanto asistía a mis clases. Cuando tomé conocimiento del contenido de la carta de Heidegger al padre Richardson, en la que el filósofo alemán evoca la influencia decisiva que ejerció en su formación el libro de Franz Brentano acerca de los distintos significados del ser en Aristóteles, les comuniqué la noticia a mis discípulos, sugiriendo como tema para sus tesis de doctorado la relación entre Heidegger y Brentano. Volpi se propuso de inmediato ocuparse del tema, quizá por el interés hacia Heidegger que había despertado en él su profesor del bachillerato, Giuseppe Faggin, y por un interés hacia Aristóteles que provenía de mis clases, que trataban de la *Metafísica*.

De su tesis de doctorado, que defendió en 1975, surgió su primer libro, *Heidegger e Brentano*,[1] en el que Volpi mostraba cómo Brentano había inducido a Heidegger a ver en Aristóteles el punto de referencia necesario para una filosofía del ser, pero también cómo había sido desviado por Brentano hacia una interpretación del ser como tendencialmente unívoco, es decir, dotado de un único significado, mientras que a partir de una lectura imparcial de la *Metafísica* se llegaba a la conclusión de que para Aristóteles el ser era irreductiblemente multívoco, es decir, dotado de múltiples significados. En este punto se origina el interés por una nueva y más profunda investigación, centrada en la relación entre Heidegger y Aristóteles en todos sus aspectos, al margen de la influencia ejercida por la interpretación de Brentano.

La segunda línea de investigación de la que surgió *Heidegger y Aristóteles* fue el descubrimiento de Volpi del fenómeno que entonces se denominaba "rehabilitación de la filosofía práctica", que había tenido lugar en Alemania en las décadas de 1960 y 1970 y

[1] F. Volpi, *Heidegger e Brentano*, Padua, Cedam, 1976.

que se había difundido luego en otras partes. Hablo de "descubrimiento" porque Volpi fue el primero que se refirió al tema en Italia, y después también en Francia y en otros lugares, sobre todo en América Latina. En este descubrimiento yo no tuve participación alguna, sino que más bien le debo a Volpi el haberme hecho partícipe de la cuestión. Él tuvo frecuentes contactos con la filosofía alemana, a partir de una beca de estudio de la Universidad de Padua para una estadía en Wurzburgo, que también fue ocasión de su encuentro con la que más tarde sería su esposa.

Durante su estadía en Alemania Volpi fue testigo del resurgimiento en ese país del interés por la filosofía práctica de Aristóteles y de Kant, a la que le dedicó un extenso artículo titulado "La rinascita della filosofia pratica in Germania", que integró un volumen colectivo –*Filosofia pratica e scienza politica*–[2] también difícil de conseguir hoy por las mismas razones que *Heidegger y Aristóteles*. Estudiando los filones de la filosofía alemana que se aproximaban a la filosofía práctica de Aristóteles, representados por Hans-Georg Gadamer y su escuela (Rüdiger Bubner), por Joachim Ritter y su escuela (Günther Bien), pero antes que nadie por Hannah Arendt, Volpi descubrió que en el origen de esa aproximación se encontraba Heidegger, más precisamente el Heidegger de *Sein und Zeit*. Éste fue un motivo ulterior que lo llevó a profundizar la relación directa entre Heidegger y Aristóteles.

Surgió así el libro sobre *Heidegger y Aristóteles*, cuyo contenido conserva las huellas visibles de su origen. Por una parte, por cierto, teniendo en cuenta la influencia que ejerció en Heidegger el libro de Brentano acerca de los múltiples significados del ser en Aristóteles, Volpi demuestra cómo a lo largo de los diversos períodos de su pensamiento Heidegger buscó el significado principal del ser, el "sentido" del ser, en cada uno de los significados del término que distinguía Aristóteles. En su período "católico", in-

[2] F. Volpi, "La rinascita della filosofia pratica in Germania", en Claudio Pacchiani (ed.), *Filosofia pratica e scienza politica*, Francisci, Abano Terme, 1980, pp. 11-97.

fluido por los estudios de teología llevados a cabo en Friburgo y por su contacto con el ambiente cultural de esa ciudad, Heidegger creyó haber encontrado el sentido del ser, al igual que Brentano, sobre todo en el ser según las categorías y entre éstas, en primer lugar en la sustancia, a la que Brentano reducía todos los demás significados del ser. En el interior de la sustancia el primado le correspondía a la sustancia inmóvil, es decir, a Dios, concebido como el Ser por esencia. En su período "fenomenológico", influido sobre todo por el pensamiento de Edmund Husserl, Heidegger creyó encontrar el sentido del ser en el ser como verdad, esto es, en la *alétheia*, que concebía como "desocultamiento" *(Unverborgenheit)*. Por último, en el período posterior a su famosa "vuelta", Heidegger creyó encontrar el sentido del ser en el último de los significados que distinguió Aristóteles, es decir, en el ser como acto *(enérgeia)*, en lo que se inspira su concepción del ser como "movilidad" *(Bewegtheit)*, como "acontecimiento" *(Ereignis)*, como *physis* entendida como aperturidad y florecimiento. Así, Aristóteles se convierte para Heidegger en el modelo y al mismo tiempo en el rival con quien debe confrontarse en la búsqueda del sentido del ser.

Por otra parte, con este libro sobre *Heidegger y Aristóteles*, Volpi muestra cómo en *Sein und Zeit* Heidegger se apropia, en un momento que él define directamente como "voraz", de las principales categorías de la filosofía práctica de Aristóteles, vaciándolas de su significado práctico y colmándolas de un nuevo significado ontológico, para convertirlas en el sostén de su fenomenología de la condición humana. No me detengo en la descripción de estas categorías, ya que el lector las encontrará ampliamente ilustradas en este libro. Me limito sólo a mencionar algunas, que Volpi retomará en sus escritos posteriores. Veremos, sobre todo, cómo las tres actitudes fundamentales que según Aristóteles el hombre puede asumir frente a la realidad –la *theoría*, la *praxis* y la *póiesis*– Heidegger las traduce en las tres modalidades fundamentales con las que la realidad se le presenta al hombre: la *Vorhandenheit*, o el "ser-ante-los-ojos", el *Dasein*, o el "ser-ahí" y la *Zuhandenheit*, o "el ser-a-la-mano". La más importante, obviamente, es la *praxis*,

en la que Heidegger ve, en virtud de su distinción de la *póiesis* hecha por Aristóteles, no un hacer, es decir, un transformar las cosas, sino un actuar entendido como un proyectarse a sí mismo, un "tener que ser", y es eso precisamente lo que es el *Dasein*. Otra categoría aristotélica que Heidegger retoma es la *órexis*, el deseo, que da lugar a lo que el filósofo denomina el "cuidado" *(die Sorge)*. Y también toma en cuenta la *proáiresis*, o bien la elección, que en Heidegger se transforma en la resolución *(Entschlossenheit)*,* y por último la más importante de todas, la *phrónesis*, que en Heidegger se convierte en la conciencia *(das Gewissen)*.

Volpi tiene una actitud fundamentalmente positiva, es decir, de admiración, hacia esta apropiación de la filosofía práctica de Aristóteles que lleva a cabo Heidegger en *Sein und Zeit*, tanto hacia la obra maestra heideggeriana como hacia su fuente, es decir, la filosofía práctica de Aristóteles, actitud que conservará luego, mientras que se mantendrá mucho más distante de la búsqueda heideggeriana del sentido del ser, lo que se explica por su preferencia por una multivocidad de tipo aristotélico. Naturalmente, no se trata de una toma de posición explícita, actitud que Volpi rechazó siempre pues se consideraba sobre todo como un historiador de la filosofía, en particular en esta obra en cierto sentido aún de juventud (cuando la publicó sólo tenía 32 años).

En el desarrollo posterior del trabajo de Volpi, estas dos posturas –su actitud distante con respecto a la búsqueda heideggeriana del sentido del ser y su actitud positiva en relación con la recuperación de la filosofía práctica de Aristóteles– han tenido dos destinos opuestos y sin embargo coherentes con los inicios de cada una de ellas. La primera, alimentada por un continuo interés en la obra de Heidegger, que se manifestó en su traducción del *Nietzsche*, de la que surgió su libro *El nihilismo*,[3] se fue volviendo

* *Entschlossenheit* se traduce por lo general como "resolución", a veces como "decisión". Volpi la traduce al italiano como *decisione*. [N. de la T.]

[3] Franco Volpi, *Il nichilismo*, Roma-Bari, Laterza, 1996 [trad. esp.: *El nihilismo*, trad. de C. del Rosso y A. Vigo, Buenos Aires, Biblos, 2005].

cada vez más crítica del filósofo alemán hasta transformarse, en la introducción a los *Beiträge zur Philosophie*, en un verdadero rechazo; mientras que la segunda postura se fue volviendo cada vez más positiva hasta manifestarse, en uno de sus últimos artículos –"La maravilla de las maravillas"–,* en una declaración explícita de adhesión a la filosofía práctica de Aristóteles. Por otra parte, Volpi nunca ocultó que consideraba *Sein und Zeit* la verdadera obra maestra de Heidegger, y se refirió a la filosofía práctica de Aristóteles de una manera implícita en la conclusión de su libro sobre *El nihilismo*, donde escribió:

> El nihilismo ha corroído a la verdad y ha debilitado a las religiones, pero también ha disuelto los dogmatismos y ha hecho caer a las ideologías, enseñándonos así a mantener esa *razonable prudencia del pensamiento*, ese paradigma de un pensamiento oblicuo y prudente, que nos vuelve capaces de navegar por nuestros propios medios entre los escollos del mar de la precariedad, en la travesía de nuestro devenir, en la transición de una cultura a la otra, en la negociación entre un grupo de intereses y otro.[4]

La "razonable prudencia del pensamiento" no es otra cosa que la *phrónesis*, la virtud dianoética de la razón práctica indicada por Aristóteles, considerada aquí la única guía confiable para el comportamiento humano. Quizá si Volpi hubiera podido reescribir su *Heidegger y Aristóteles*, probablemente habría aclarado estos dos puntos, sobre los que vale la pena demorarse unos instantes.

La introducción a la traducción de los *Beiträge* que apareció en italiano con el título de *Contributi alla filosofia*[5] fue, como se sabe, censurada por el hijastro de Heidegger, Hermann. En la edición italiana, de hecho, apareció con el título "Advertencia del editor

* En castellano en el original. [N. de la T.]

[4] F. Volpi, *Il nichilismo, op. cit.*, p. 178 (las cursivas pertenecen al original).

[5] F. Volpi, "Avvertenza del curatore de l'edizione italiana", en Martin Heidegger, *Contributi alla filosofia*, Milán, Adelphi, 2007.

de la versión italiana" y ocupa apenas seis páginas, de la 19 a la 25. Pero la versión integral, de 20 páginas, apareció en español en las Actas del I Congreso de fenomenología y hermenéutica, que tuvo lugar en Santiago de Chile también en el año 2007, con el título de "Goodbye, Heidegger! Mi introducción censurada a los 'Beiträge zur Philosophie'".[6] En ella se mencionan algunas observaciones críticas, por ejemplo, la de Hannah Arendt en relación con el pensamiento de Heidegger que se desarrolla a partir de la "vuelta" de 1930, y también una especie de autocrítica del mismo Heidegger en relación con la obra que debía constituir la máxima realización de esa "vuelta" ("tengo la sensación de estar creciendo sólo en las raíces, ya no en las ramas"), y culmina con el párrafo titulado "Naufragio en el mar del Ser", que fue el motivo de la censura de toda la introducción.

En este párrafo Volpi manifiesta que todos los esfuerzos del último Heidegger se orientan hacia una meta única, el ser, pero que "los senderos están interrumpidos":

> Su intermitente experimentación filosófica y su "proceder a tientas" en este sueño se han prestado a críticas virulentas. Se ha dicho: Heidegger rechaza la racionalidad moderna con el mismo gesto sometido con el que reconoce su dominio, protesta contra la ciencia que "no piensa" en sus límites, demoniza a la técnica fingiendo aceptarla como destino, elabora una visión catastrófica del mundo, arriesga tesis geopolíticas al menos aventuradas –Europa amordazada entre americanismo y bolchevismo– avivando el mito grecogermánico de lo originario que hay que reconquistar. También sus geniales experimentaciones lingüísticas se encogen y adoptan cada vez más el aspecto de funambulismos, incluso de vaniloquios. Su uso de la etimología se revela

[6] F. Volpi, "Goodbye, Heidegger! Mi introducción censurada a los 'Beiträge zur Philosophie'", en *Fenomenología y hermenéutica. Actas del I Congreso de fenomenología y hermenéutica*, trad. de J. Barceló Larrain, Santiago de Chile, Universidad Andrés Bello, 2008, pp. 43-63.

> abusiva (*Varro docet*). La convicción de que la verdadera filosofía puede hablar únicamente en griego antiguo y en alemán (¿y el latín?) se muestra hiperbólica. Su celebración del rol del poeta, una sobrevaloración. Las esperanzas puestas por él en el pensamiento poetizante, una ilusión piadosa. Su antropología de la *Lichtung*, en la que el hombre tiene la función de pastor del Ser, una propuesta inaceptable e impracticable. Enigmático no es tanto el pensamiento del último Heidegger, sino más bien la admiración servil y a menudo carente de espíritu crítico que se le ha tributado y que ha producido tanta escolástica.*

Según Volpi,

> no está dicho en modo alguno que estas críticas den en el blanco. Por si fuera el caso, entonces las *Contribuciones a la filosofía* serían verdaderamente el cuaderno de bitácora de un naufragio. Por adentrarse demasiado en el mar del Ser, el pensamiento de Heidegger se hunde.
>
> No obstante, como cuando es un gran navío el que se sumerge, el espectáculo que se ofrece ante los ojos es sublime.**

Esta conclusión nos parece bastante prudente. Aunque admite la posibilidad de que las críticas mencionadas den en el blanco, no hay en ella una toma de posición con respecto a las mismas, lo que representa una forma de mantener la distancia. No obstante, queda convalidada precisamente por la censura que Hermann Heidegger le impuso al párrafo en cuestión, que el mismo Volpi pone de relieve al mencionarla en el título de su ponencia, "Goodbye, Heidegger!", elegido después de la censura y seguramente a causa de ella.

Muy distinto es el planteo final de Volpi en relación con la filosofía práctica de Aristóteles, tal como lo podemos deducir de

* Texto extraído del original en español publicado en las *Actas del I Congreso de fenomenología y hermenéutica, op. cit.*, pp. 62 y 63. [N. de la T.]

** *Ibid.*, p. 63. [N. de la T.]

su artículo "La maravilla de las maravillas: Que el ente es. Wittgenstein, Heidegger y la superación ético-práctica de la metafísica". El artículo apareció en una revista mexicana[7] a raíz de los vínculos constantes que, en especial en los últimos años de su vida, estableció Volpi con la cultura latinoamericana. También la introducción a los *Beiträge* se publicó en Chile. Sin embargo, estos escritos merecen ser conocidos también en Europa. El artículo en cuestión termina con un apartado titulado "A propósito del progreso de la metafísica y nuestra relación con ella", que constituye uno de los raros momentos en que su autor se expresa en primera persona.

Escribe Volpi:

> No hay metafísica, en rigor, sin filosofía práctica. No se puede resucitar la idea de metafísica como *episteme* sin retomar al mismo tiempo la idea de la *teoría* como forma de vida, como *praxis* suprema.
>
> He aquí una buena razón para decir que después de Aristóteles la metafísica no ha dado ningún paso adelante. Pero podríamos igualmente decir [...] que tampoco ha dado un solo paso atrás, en el sentido de que la *metaphysica perennis,* en su idealidad, no puede ser atacada por la decadencia histórica, y que ha permanecido como principio regulador o como un término de comparación para juzgar nuestra condición post-metafísica.*

Para comprender este interés por la metafísica se debe tener presente que su objeto, que Heidegger llama "la maravilla de las maravillas", es decir, el hecho de que el ente es, constituye lo que en el Heidegger anterior a la "vuelta" de *Sein und Zeit* y de *Was ist Metaphysik?* (1929) era el objeto de la así llamada pregunta metafísica fundamental: "¿Por qué hay el ente y no más bien la nada?".

[7] *Tópicos*, núm. 30, trad. de S. Sánchez, México, Universidad Panamericana, 2006, pp. 197-231.

* *Ibid.*, p. 231. [N. de la T.]

Pero también debemos recordar que Volpi se formó en la escuela de filosofía de Padua, que se caracteriza por su adhesión a la "metafísica clásica" (expresión que utiliza, por ejemplo, Marino Gentile, que fue mi maestro y también el de Volpi), o sea a una metafísica de inspiración aristotélica, debidamente esencializada e historizada, es decir, convertida en el reconocimiento de la total problematicidad de la experiencia, lo que para Aristóteles constituía la irreductible multivocidad del ser.

En el fragmento que acabamos de citar, Volpi no excluye la posibilidad de transformar la realidad histórica de la metafísica en una posibilidad efectiva, a condición de entenderla no como *episteme*, sino como *theoría*, es decir, como una forma de vida. Volvemos así a las categorías de la filosofía práctica de Aristóteles de las que Heidegger se apropió en *Sein und Zeit*, aunque sin entender la *theoría* como contemplación desinteresada, como lo es para Heidegger, sino, por el contrario, identificándola con la forma más elevada de praxis: esto constituye la "superación ético-práctica de la metafísica" que se menciona en el título del artículo. La referencia a Aristóteles es explícita, como referencia a la realidad histórica de la metafísica, esto es, a la metafísica aristotélica, entendida con Heidegger como la última forma de verdadera metafísica, pero al mismo tiempo, a diferencia de Heidegger, también como *metaphysica perennis*.

Unas líneas más adelante sustituye esta última expresión por "metafísica clásica", la que utiliza la escuela de Padua. Volpi, de hecho, nos recuerda que:

> La metafísica clásica es tal, esto es, "clásica", porque, no siendo ni antigua ni moderna, sigue siendo válida, sea en la antigüedad, sea en la modernidad [...]. En todo caso, no pensamos en una metafísica ni de manera continental ni de manera analítica: la pensamos de otra manera. Pensamos que la metafísica, como todos los verdaderos problemas filosóficos, no tiene solución, sino sólo historia. Se trata de reconocerla salvaguardando el sentido de la problematización radical del que surge y en el que revierte

la filosofía en tanto que es "un interrogarlo todo, que es todo un interrogar".[8]

Además de la expresión "metafísica clásica", explicada como la explicaba Marino Gentile, y de la toma de distancia tanto de los "analíticos" como de los "continentales", evidentemente a favor de una tercera vía, recurre a la fórmula "un interrogarlo todo, que es todo un interrogar", utilizada por Marino Gentile para indicar la posición de la filosofía como manifestación de la problematicidad total de la experiencia. Volpi la retoma entre comillas, y sin embargo no menciona a Marino Gentile, lo que indica que ya la ha hecho suya. Por cierto, para Volpi la metafísica es un problema sin solución humana, pero incluso para aquellos que admiten una solución (como es el caso de Marino Gentile, y, me permito decirlo, también el mío), esa solución no es objeto de *episteme,* sino más bien de un socrático "saber que no se sabe", que quizá se acerca a la *praxis* de la que habla Volpi. De este artículo suyo, que por otra parte resultó uno de sus últimos escritos, hablamos una vez: yo le expresé mi complacencia por lo que me parecía un retorno a las posturas de su vieja escuela, y Volpi no me desmintió, sino que más bien se mostró contento con mi impresión. ¿Estaba tomando este rumbo su pensamiento último? Nadie puede decirlo, pero tampoco puede excluirse esa posibilidad.

ENRICO BERTI

[8] *Ibid.*

PRÓLOGO DEL AUTOR

UN DESTACADO especialista anglosajón en filosofía antigua, Jonathan Barnes, dijo una vez (más bien, escribió una vez) que si Aristóteles hubiera vivido en nuestro siglo sin duda se hubiera establecido en Oxford y hubiera pasado en Lovaina algunos períodos del año. Alguien, ingeniosamente, le hizo notar que Aristóteles habría pasado en Padua por lo menos sus vacaciones.

Para completar el anacronismo, agrego lo mío. Creo que si hubiera vivido en el siglo XX, Aristóteles no hubiera ido ni a Oxford para discutir con Jonathan Barnes, ni a Lovaina, ni a Padua, sino que probablemente hubiera preferido tener por interlocutor a Heidegger.

Se podría decir que la investigación que presento aquí brinda las pruebas de la plausibilidad de esta ficción. Me propongo demostrar que el pensamiento heideggeriano representa uno de los momentos filosóficos más ricos de la presencia de Aristóteles en nuestro siglo.

Es probable que a primera vista esta premisa no resulte del todo convincente. La única interpretación heideggeriana orgánica de Aristóteles que se conserva, el ensayo sobre la esencia y sobre el concepto de *physis*, a pesar de su originalidad, no basta para sustentar la legitimidad de mi hipótesis. Sobre todo porque debido al persistente hermetismo de su lenguaje no ha podido ser efectivamente apreciada y valorada sino en los ambientes de los iniciados en Heidegger, mientras que en el mundo de los especialistas en Aristóteles no ha suscitado ni un particular entusiasmo ni tampoco un amplio consenso.

La investigación que aquí se lleva a cabo se propone demostrar que la presencia de Aristóteles en el pensamiento heideggeriano no puede circunscribirse al ensayo sobre la *physis*, ni se manifiesta sólo en la forma de una interpretación en el sentido estricto

del término. Representa más bien una presencia generalizada que impregna toda la obra de Heidegger y que se configura en la forma de una confrontación que tiende a la apropiación y a la asimilación radical del patrimonio de la ontología aristotélica.

Por este motivo, en el centro de mi investigación, ocupando el espacio principal, se encuentra el período en el que esta configuración de la confrontación se vuelve marcadamente característica. Se trata, como se demostrará, del período de *Ser y tiempo* y del "silencio" de un decenio que precede a su publicación. A primera vista, en ese período la presencia de Aristóteles parece más desdibujada que en otras etapas y por este motivo no ha sido señalada todavía, pero, como se verá, esto sucede precisamente porque la asimilación heideggeriana es tan rapaz que prácticamente cancela las huellas de aquello de lo que se ha apropiado.

En la perspectiva que se abre una vez captada esta presencia será posible comprender más a fondo, en sí mismos y en su conexión global, los otros dos momentos de la presencia de Aristóteles en Heidegger, que son el período juvenil, en el que Heidegger confronta la problemática aristotélica del ser a través de la lectura de Brentano y de Carl Braig, y una etapa más tardía de la confrontación, la que culmina con su ensayo sobre la *physis*. También estos dos momentos, que, en especial el segundo, han sido objeto de cierta atención, adquieren una nueva densidad por la conexión con la fase central de la confrontación. Como no es necesario presentar estos momentos en su plena organicidad, pues ya han sido considerados por los especialistas, quiero poner de relieve sólo la nueva evaluación y valoración que exigen desde la perspectiva de lectura indicada.

En este sentido, el intento de mostrar la presencia de Aristóteles en Heidegger y de señalar en el pensamiento heideggeriano uno de los momentos más ricos de la incidencia de Aristóteles en nuestro siglo no debe confundirse con una toma de posición o una defensa de los forzamientos heideggerianos de los textos aristotélicos. Lejos de querer romper lanzas en favor de las violencias interpretativas de Heidegger, intento más bien destacar que la fe-

cundidad del vínculo del filósofo alemán con Aristóteles no reside tanto en la interpretación de los textos en cuanto tales, sino en la capacidad de recuperar y de volver actuales los problemas filosóficos que presentan; en resumidas cuentas, en revitalizar la sustancia especulativa de éstos, volviendo a proponer a nuestra época los interrogantes fundamentales que los griegos plantearon por primera vez y que nuestro siglo, la edad de la técnica, parece haber desechado.

La imagen de un Heidegger existencialista, en primer lugar, y en parte también la más reciente de un Heidegger superador de la metafísica (en especial cuando la superación se convierte en la contraseña que dispensa de confrontarse con la tradición) no han contribuido a que la profundidad radical de la confrontación de Heidegger con la metafísica, en particular con los griegos, fuese percibida y sopesada en su auténtico significado.

En la larga crisis de la gran filosofía a partir del fin del sistema hegeliano, Heidegger nos restituyó con su obra el sentido de lo que significa pensar en gran estilo. Si es verdad que hay un solo gran pensador por siglo, Heidegger es sin duda el pensador del siglo XX, no sólo por la grandeza y la densidad de su obra, cuya imponencia se está haciendo evidente; no sólo por la aguda sensibilidad que, no obstante las apariencias, ha mostrado en relación con los problemas fundamentales de nuestra época: la decadencia de la conciencia religiosa, la crisis de los valores tradicionales y la desconfianza frente a una razón meramente instrumental, el fin del absoluto en la Tierra y la inevitable clausura del horizonte epocal de la técnica, sino sobre todo por el hecho de que, con una radicalidad a la que nadie más se había atrevido después de Hegel, Heidegger supo reconsiderar en su conjunto la historia de la filosofía occidental, volviendo a plantear como problema filosófico la cuestión de los fundamentos de la época presente y su conexión esencial con el pensamiento griego.

La confrontación de Heidegger con Aristóteles debe considerarse a partir de este horizonte. Al mismo tiempo, la actitud heidegge-

riana que se desprende de la confrontación con Aristóteles caracteriza la postura de Heidegger hacia la filosofía griega en su conjunto. De este modo, las palabras que Heidegger antepuso a su curso de 1931 sobre el noveno libro de la *Metafísica* pueden citarse para caracterizar no sólo ese curso sobre Aristóteles, sino toda su confrontación con los griegos en general y la tensión especulativa en la que se mantiene su pensamiento debido a este desafío. Citando el fragmento 419 de *La voluntad de poder*, dice:

> La íntima voluntad de este curso está implícita en un fragmento de Nietzsche: "Quizás dentro de algunos siglos se juzgará que la verdadera dignidad de todo el filosofar alemán se desprende de que constituye una reconquista paso a paso del territorio de la antigüedad, y que toda pretensión de 'originalidad' suena mezquina y ridícula en relación con esa otra pretensión de los alemanes de reanudar el vínculo que parecía roto, el vínculo con los griegos, el máximo tipo de 'hombre' que haya aparecido hasta ahora".[1]

La investigación que aquí se lleva a cabo acerca de la presencia de Aristóteles en Heidegger se proyecta en el marco más amplio de un examen de la confrontación de Heidegger con los grandes momentos fundadores de la filosofía occidental, es decir, con Aristóteles y con los griegos, pero también con Kant, con Hegel y el pensamiento dialéctico, y también con Husserl. Varias circunstancias me han brindado la ocasión de anticipar en diversas publicaciones los resultados del análisis de esas relaciones, con las que la presente investigación se vincula estrechamente y a las que me permito remitir al lector: sobre la confrontación con los griegos en general: "Heidegger e i Greci", en *Bollettino della Società Filosofica Ita-*

[1] M. Heidegger, *Aristoteles: Metaphysik* IX, *1-3*, Curso del semestre de verano de 1931 en Friburgo, ed. de H. Hüni, 1981 (en adelante, HGA XXXIII), p. IX. Se trata de un fragmento de agosto-septiembre de 1885 (ahora en Friedrich Nietzsche, *Opere*, VII/3: *Frammenti postumi 1884-1885*, trad. it. de S. Giametta, ed. de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Milán, Adelphi, 1975, p. 369).

liana, 1984, núm. 122 n.s., pp. 22-38; sobre la confrontación con Kant: "Soggettività e temporalità: considerazioni sull'interpretazione heideggeriana di Kant alla luce delle lezioni di Marburgo", en G. Micheli y G. Santinello (eds.), *Kant a due secoli dalla critica*, Brescia, La Scuola, 1984; sobre la confrontación con Hegel y el pensamiento dialéctico: "Heidegger e Hegel. La fine della filosofia e il compito del pensare", publicado como introducción a *Martin Heidegger, Hegel e i Greci*, Trento, Verifiche, 1977, pp. 7-87; "Adorno e Heidegger: soggettività e catarsi", en *Nuova corrente*, núm. 27, 1980, núm. 81, pp. 91-121; "Adorno e Heidegger: un dialogo postumo?", en *Il Pensiero*, n.s. 23, 1982, pp. 87-110 (número especial dedicado a Heidegger); sobre la confrontación con Husserl: "La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger", en *Theoria*, núm. 4, 1984, pp. 125-165; y por último: "Heidegger in Marburg: Die Auseinandersetzung mit Husserl, Aristoteles und Kant", en *Philosophischer Literaturanzeiger*, núm. 37, 1984, pp. 48-69, 172-188.

FRANCO VOLPI

ADVERTENCIA BIBLIOGRÁFICA

LAS OBRAS de Aristóteles se citan, como es habitual, según la paginación de la edición Bekker: ARISTOTELIS *Opera,* ex recensione Immanuelis Bekkeri edidit Academia Regica Borussica, Berolini 1831-1870, editio altera quam curavit Olof Gigon, apud W. de Gruyter, Berolini, 1960-1961.

Las obras de Heidegger, para evitar la acumulación de siglas, se citan según la *Gesamtausgabe* (Fráncfort del Meno, Klostermann, 1975 y ss.) con la sigla única HGA. El número romano indica el volumen; el arábigo, la página. Para comodidad del lector, detallamos con sus correspondientes siglas los volúmenes que han aparecido hasta ahora y también los que aún no han aparecido, pero a cuyo contenido se hace referencia en el texto.

HGA I: *Frühe Schriften,* ed. de F.-W. von Herrmann, 1978.

HGA II: *Sein und Zeit,* ed. de F.-W. von Herrmann, 1977 [trad. esp.: *Ser y tiempo,* trad. de J. Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1951; trad. de J. E. Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997/Madrid, Trotta, 2003].

HGA IV: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung,* ed. de F.-W. von Herrmann, 1982 [trad. esp.: *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin,* trad. de J. M. Valverde, introd. de E. Trías, Barcelona, Ariel, 1983; *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin,* trad. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2005; *Hölderlin y la esencia de la poesía,* trad. de J. D. García Bacca, Barcelona, Anthropos, 1989; "Hölderlin y la esencia de la poesía", en *Arte y poesía,* trad. de S. Ramos, México, Fondo de Cultura Económica, 2009].

HGA V: *Holzwege,* ed. de F.-W. von Herrmann, 1978 [trad. esp.: *Sendas perdidas,* trad. de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1960; *Caminos de bosque,* trad. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 1995].

HGA IX: *Wegmarken*, ed. de F.-W. von Herrmann, 1976 [trad. esp.: *Hitos*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2000].

HGA XIII: *Aus der Erfahrung des Denkens*, ed. de H. Heidegger, 1983 [trad. esp.: *La experiencia del pensar seguido de Hebel, el amigo de la casa*, Córdoba, El Copista, 2000, trad. de *La experiencia del pensar* de A. García Astrada; *Desde la experiencia del pensar*, trad. de F. Duque, Madrid, Abada, 2007].

HGA XVIII: *Aristoteles: Rhetorik*, Curso del semestre de verano de 1924 en Marburgo.

HGA XX: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Curso del semestre de verano de 1925 en Marburgo, ed. de P. Jaeger, 1979 [trad. esp.: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. de J. Aspiunza, Madrid, Alianza, 2006].

HGA XXI: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Curso del semestre de invierno de 1925-1926 en Marburgo, ed. de W. Biemel, 1976 [trad. esp.: *Lógica. La pregunta por la verdad*, trad. de J. A. Ciria, Madrid, Alianza, 2004].

HGA XXII: *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Curso del semestre de verano de 1926 en Marburgo.

HGA XXIII: *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, Curso del semestre de invierno de 1926-1927 en Marburgo, ed. de H. Tietjen, 2006.

HGA XXIV: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Curso del semestre de verano de 1927 en Marburgo, ed. de F.-W. von Herrmann, 1975 [trad. esp.: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. y prólogo de J. J. García Norro, Madrid, Trotta, 2000].

HGA XXV: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Curso del semestre de invierno de 1927-1928 en Marburgo, ed. de I. Görland, 1977.

HGA XXVI: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Curso del semestre de verano de 1928 en Marburgo, ed. de K. Held, 1978 [trad. esp.: *Principios metafísicos de la lógica*, trad. de J. J. García Norro, Madrid, Síntesis, 2009].

HGA XXIX/XXX: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Curso del semestre de invierno de 1929-1930 en Fri-

burgo, ed. de F.-W. von Herrmann, 1983 [trad. esp.: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo - Finitud - Soledad*, trad. de J. A. Ciria, Madrid, Alianza, 2007].

HGA XXXI: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Curso del semestre de verano de 1930 en Friburgo, ed. de H. Tietjen, 1982.

HGA XXXII: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Curso del semestre de invierno de 1930-1931 en Friburgo, ed. de I. Görland, 1980 [trad. esp.: *La fenomenología del espíritu de Hegel*, trad., introd. y notas de M. E. Vázquez y K. Wrehde, Madrid, Alianza, 2006].

HGA XXXIII: *Aristoteles: Metaphysik IX, 1-3*, Curso del semestre de verano de 1931 en Friburgo, ed. de H. Hüni, 1981.

HGA XXXV: *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)*, Curso del semestre de verano de 1932 en Friburgo, ed. de K. Held, 2011.

HGA XXXIX: *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, Curso del semestre de invierno de 1934-1935 en Friburgo, ed. de S. Ziegler, 1980 [trad. esp.: *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, trad. de A. C. Merino Riofrío, Buenos Aires, Biblos, 2010].

HGA XL: *Einführung in die Metaphysik*, Curso del semestre de verano de 1935 en Friburgo, ed. de P. Jaeger, 1983 [trad. esp.: *Introducción a la metafísica*, trad. de E. Estiú, Buenos Aires, Nova, 1955; *Introducción a la metafísica*, trad. de A. Ackermann, Barcelona, Gedisa, 1993].

HGA XLI: *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Curso del semestre de invierno de 1935-1936 en Friburgo, ed. de P. Jaeger, 1984 [trad. esp.: *La pregunta por la cosa. Sobre la doctrina de los principios trascendentales de Kant*, trad. de J. M. García Gómez del Valle, Gerona, Palamedes, 2009; *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*, trad. de E. García Belsunce y Zoltan Szankay, Buenos Aires, Alfa Argentina, 1975].

HGA XLV: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*, Curso del semestre de invierno de 1937-1938 en Friburgo, ed. de F.-W. von Herrmann, 1984 [trad. esp.: *Preguntas fun-*

damentales de la filosofía. "Problemas" selectos de "lógica", trad. de Á. Xolocotzi, Granada, Comares, 2008].

HGA LI: *Grundbegriffe,* Curso del semestre de verano de 1941 en Friburgo, ed. de P. Jaeger, 1981 [trad. esp.: *Conceptos fundamentales,* trad. de M. E. Vázquez García, Madrid, Alianza, 2006].

HGA LII: *Hölderlins Hymne "Andenken"*, Curso del semestre de invierno de 1941-1942 en Friburgo, ed. de C. Ochwadt, 1982 [trad. esp.: "Recuerdo", en *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin,* Barcelona, Ariel, 1983].

HGA LIII: *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, Curso del semestre de verano de 1942 en Friburgo, ed. de W. Biemel, 1984.

HGA LIV: *Parmenides,* Curso del semestre de invierno de 1942-1943 en Friburgo, ed. de M. S. Frings, 1982 [trad. esp.: *Parménides,* trad. de C. Másmela, Madrid, Akal, 2005].

HGA LV: *Heraklit.* 1: *Der Anfang des abendländischen Denkens (Heraklit),* Curso del semestre de verano de 1943 en Friburgo; 2: *Logik. Heraklits Lehre vom Logos,* Curso del semestre de verano de 1944 en Friburgo, ed. de M. S. Frings, 1979.

HGA LX: *Augustinus und der Neuplatonismus,* Curso del semestre de verano de 1921 en Friburgo.

HGA LXI: *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in der phänomenologische Forschung,* Curso del semestre de invierno de 1921-1922 en Friburgo, ed. de W. y K. Bröcker (en preparación).

HGA LXII: *Ontologie Phänomenologische Hermeneutik der Faktizität,* Curso del semestre de verano de 1923 en Friburgo.

Del curso del semestre del invierno 1920-1921 *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (que he podido leer en una *Nachschrift)* no está prevista la publicación porque, según un informe de F.-W. von Herrmann, de ese texto (así como de otros cursos de los primeros años de enseñanza en Friburgo, que tampoco serán publicados) no se conserva el original.

Las indicaciones bibliográficas relativas a otros escritos de Heidegger que todavía no se han publicado en la *Gesamtausgabe,*

así como las relativas a las traducciones italianas utilizadas, se indican siempre en una nota. En cuanto a *Ser y tiempo,* teniendo en cuenta las distintas ediciones, se indica el párrafo, y se cita en la traducción al italiano de P. Chiodi, 2ª ed., Turín, Utet, 1969, a veces ligeramente modificada.

Entre las herramientas para el estudio de *Ser y tiempo* vale la pena recordar el útil *Index zu Heideggers "Sein und Zeit"*, 2ª ed., compilado por von I. Feick, Tubinga, Niemeyer, 1968. En cambio, es de carácter puramente textual y filológico el análisis llevado a cabo con el auxilio de un ordenador por R. A. Bast y H. P. Delfosse, *Handbuch zum Textstudium von Martin Heidegger "Sein und Zeit"*. 1: *Stellenindizes, Philologish-kritischer Apparat,* Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1980 (está anunciado un segundo volumen).

El repertorio bibliográfico más completo son los tres volúmenes de H. M. Sass: *Heidegger-Bibliographie,* Meisenheim a. G., Hain, 1968; *Materialien zur Heidegger-Bibliographie 1917-1972,* Meisenheim a. G., Hain, 1975; *Martin Heidegger-Bibliographie and Glossar,* Bowling Green, Philosophy Documentation Center, 1982. Para una investigación de los estudios heideggerianos más importantes en los últimos diez años aproximadamente, remito a mis reseñas: "Nochmals Heidegger? Eine Bilanz der neuen internationalen Heidegger-Forschung", en *Philosophischer Literaturanzeiger,* núm. 33, 1980, pp. 366-386; "Interpretare Heidegger. Rassegna di studi sulla vita, l'opera e l'incidenza", en *Fenomenologia e società,* núm. 4, 1981, pp. 359-396.

I. CONSIDERACIONES INICIALES

La confrontación crítica con Aristóteles a través de la interpretación de algunos textos fundamentales del *corpus aristotelicum* es un motivo recurrente en el pensamiento de Heidegger y señala etapas decisivas de su evolución. Si se tienen en cuenta las evaluaciones autobiográficas del mismo Heidegger, los años de su formación en el bachillerato y en la universidad ya se caracterizan por la confrontación con la problemática aristotélica del ser. Es verdad que esta primera aproximación a Aristóteles pasa a través de la lectura de Brentano (y de Braig); pero, a pesar de los escasos documentos disponibles, es posible de todos modos interrogarse acerca de la influencia que puede haber ejercido en Heidegger la interpretación brentaniana de la doctrina aristotélica de la plurivocidad del ser (con el énfasis característico en la importancia de la *analogia entis* y con su singular tentativa de una deducción sistemática de las categorías a partir de una *diáiresis* del ser), sobre todo en relación con el surgimiento del problema del sentido unitario fundamental que rige la multiplicidad de los sentidos del ser.

Heidegger emprende su auténtica primera confrontación con Aristóteles durante su período inicial de enseñanza en Friburgo, es decir, entre 1915 y 1923 (con la interrupción entre los años 1917 y 1919 debida a los acontecimientos bélicos). Esta confrontación, que se desarrolla en especial a partir de 1919, culmina con la redacción de un voluminoso manuscrito (inédito hasta el día de hoy), cuyos hallazgos esenciales deberían haberse publicado en forma de artículo en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* de Husserl. En el centro de este trabajo interpretativo se encontraban textos aristotélicos como el sexto libro de la *Ética a Nicómaco*, el tercer libro de *De anima*, los libros I (1-2) y VII-IX de la *Metafísica* y el libro primero de la *Física*, que seguirán siendo las

referencias textuales determinantes en las posteriores confrontaciones de Heidegger con Aristóteles.

En el período particularmente fecundo de su enseñanza en Marburgo (desde el semestre del invierno 1923-1924 hasta el semestre del verano de 1928) retoma y continúa extensamente la confrontación con Aristóteles que sedimenta en algunos pasajes decisivos de *Ser y tiempo*. Los puntos más ricos de esa prolongación son por lo menos tres: sobre todo el curso del semestre del verano de 1924, dedicado a una interpretación de la *Retórica*, en la que Heidegger deslinda la teoría de las pasiones del contexto de la técnica del discurso y se esfuerza por demostrar cómo ella representa una teoría ontológica de los estados del "sujeto"; en segundo lugar, el curso del semestre del invierno 1925-1926, en cuya parte central Heidegger se ocupa del problema de la verdad tomando como hilo conductor el tratamiento que le da Aristóteles, y por último el curso del semestre del verano de 1927, dedicado a *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, en el cual, además de numerosas referencias superficiales a Aristóteles, se encuentra una detallada interpretación de la concepción aristotélica del tiempo.

También en su segundo período de enseñanza en Friburgo (desde el semestre del invierno de 1928-1929 hasta casi el final de la guerra) y en particular en los años inmediatamente posteriores a su nombramiento en Friburgo, Heidegger retoma y desarrolla su confrontación con el gran Estagirita. Testimonio de ello es en primer lugar el curso del semestre del invierno de 1929-1930, finalizado el cual (§ 72) Heidegger retoma desde una perspectiva transformada, o al menos en proceso de transformación, la propia interpretación del concepto aristotélico de verdad; queda confirmado luego en el semestre del verano de 1930, en cuya primera parte encontramos una interpretación de *Metafísica* IX, 10, y es ratificado de manera definitiva en el curso del semestre del verano de 1931, dedicado por entero a una interpretación de los tres primeros capítulos del libro IX de la *Metafísica*.

Esta veloz enumeración nos da una idea de la insistencia con la cual, desde el comienzo de la década de 1930, Heidegger pone

en el centro de su confrontación con la tradición la consideración de la ontología aristotélica. Después de su "vuelta", en cambio, junto con el cambio del tono global que caracteriza la actitud de Heidegger en su confrontación con la metafísica, y, por lo tanto, en consonancia con la transformación del intento *de-constructivo* en una exigencia de superación, también se desplaza el punto decisivo de la confrontación con la tradición. Si en el proyecto de la ontología fundamental era central la confrontación con los momentos más densos de la fundación metafísica, con el desplazamiento a un segundo plano y después con el desvanecerse de los propósitos fundativos, cambian también los puntos de referencia. Aristóteles, Kant y Husserl son sustituidos por pensadores como Nietzsche, Hölderlin y los presocráticos. El ensayo sobre el concepto de *physis,* escrito en 1939 y publicado en 1958, parece constituir la última confrontación orgánica con Aristóteles.

Para aprehender los términos de esta confrontación en su auténtico significado, debemos descubrir y poner en evidencia la dinámica especulativa que conecta todos los momentos de la interpretación heideggeriana de Aristóteles en una trama sistemática unitaria. Esta dinámica se explica no sólo a nivel de superficie, por así decirlo, o sea a lo largo de las líneas de lectura directa de los textos aristotélicos por parte de Heidegger. También existe otra dimensión de la confrontación de Heidegger con Aristóteles, especialmente significativa e interesante, que se sustrae a una verificación superficial y exige más bien, para ser descubierta, un sondeo en profundidad. Se trata de aquella dimensión de la confrontación de la que Heidegger parece haber querido hacer desaparecer todo rastro, al menos en su obra publicada, y que no se constituye ni se manifiesta en la exégesis de uno u otro texto aristotélico, sino que corresponde a una recuperación y a una radicalización, es decir, a una apropiación, de ciertas determinaciones aristotélicas fundamentales que Heidegger utiliza en el tratamiento y en la solución de problemas centrales de su especulación.

A título ilustrativo, podemos anticipar algunos temas de esta apropiación radical, que examinaremos en el curso de nuestra in-

vestigación. Se verá, por ejemplo, que al presentar la propia interpretación ontológica del fenómeno de la verdad, Heidegger quiere convalidarla con la autoridad de Aristóteles, esforzándose por demostrar cómo ya para Aristóteles la predicación no es el único lugar de la verdad, sino que ésta tiene su propio fundamento sobre todo en la actitud "descubriente" de la vida consciente *(psykhé hos aletheuein)* y por lo tanto en el carácter veritativo del ente mismo *(on hos alethés)*. O bien se podrá ver cómo la distinción de los tres modos fundamentales del ser propuestos en *Ser y tiempo*, es decir, el ser-ahí *(Dasein)*, el "el ser-a-la-mano" *(Zuhandenheit)* y la simple presencia o "ser-ante-los-ojos" *(Vorhandenheit)* retoma tácitamente la sustancia de las determinaciones aristotélicas de la *praxis*, de la *póiesis* y de la *theoría*. Además, se verá cómo en la determinación del modo de ser fundamental de la vida humana consciente entendida como ser-ahí, Heidegger se apropia de las determinaciones prácticas fundamentales que ofrece Aristóteles en el VI libro de la *Ética a Nicómaco*. Y, por último, se podrán descubrir correspondencias insospechadas entre la terminología "existencialista" de Heidegger y los conceptos aristotélicos, mostrando cómo *Gewissen* es la "traducción" de *phrónesis*, cómo *Sorge* evoca a la *órexis* aristotélica y cómo quizás *Entschlossenheit* es el calco alemán de *proáiresis;* análogamente, se podrá constatar que para la determinación de la *Befindlichkeit* Heidegger "ontologiza" la doctrina aristotélica de las *pathe*, así como también retoma algunas características del *nous praktikós* en la determinación del *Verstehen*. En resumidas cuentas, se podrá demostrar que en su determinación del ser como unidad de momentos activos y de determinaciones factuales, de espontaneidad y de pasividad, Heidegger piensa en la caracterización aristotélica del hombre como síntesis y como unidad de *nous orektikós* y *órexis dianoetiké*.

Antes de abordar el examen de la presencia orgánica de Aristóteles en Heidegger, es oportuno hacer una aclaración previa acerca de las diversas modalidades de aproximación que caracterizan la confrontación de Heidegger con Aristóteles. Desde un punto de vista metodológico, y teniendo en cuenta la terminología téc-

nica de Heidegger, en la interpretación heideggeriana de Aristóteles, de un modo general, podemos distinguir una primera fase de "destrucción", hasta comienzos de la década de 1930, mientras que luego, es decir, después de la "vuelta" (que puede situarse cronológicamente a comienzos de la década de 1930) nos encontramos con la localización del pensamiento aristotélico en la historia de la metafísica en tanto que historia del olvido del ser. Ahora bien, las caracterizaciones terminológicas que asume el lenguaje heideggeriano pueden parecer ambiguas o trilladas, sobre todo por el desgaste al que las ha sometido la nutridísima bibliografía sobre Heidegger y que ha terminado por hacerles perder su filo. Por lo tanto, resulta oportuna una precisión acerca de los procedimientos seguidos por Heidegger en su relación con la tradición en general y con Aristóteles en particular, no para volver a traer a la memoria el sentido de aquellas bien conocidas aclaraciones metodológicas, sino más bien para señalar el horizonte sistemático en el que adquieren consistencia y para fijar la finalidad a la que deben servir.

La así llamada "destrucción fenomenológica" de la ontología tradicional (término con el que hasta fines de la década de 1920 Heidegger designa su propia postura metodológica, al mismo tiempo de distanciamiento crítico y de asimilación rapaz en su confrontación con la tradición metafísica) es en realidad la premisa indispensable a la cual sigue el intento de una construcción verdaderamente radical. Y para Heidegger es verdaderamente radical aquella construcción que se apoya sobre la ontología fundamental o (como él mismo la llama) sobre la metafísica del ser-ahí, la que alcanza ese fundamento, o sea precisamente el ser-ahí, a partir del cual es posible explicar en su completa articulación la conexión de ser y tiempo.

Que la "destrucción fenomenológica" de la ontología tradicional persigue propósitos fundativos puede verse con claridad en un pasaje del curso del semestre del verano de 1927, en el que se advierte que Heidegger piensa la destrucción como un momento integrador del método fenomenológico de la reducción. Más precisamente, luego de declarar que quiere retomar el mé-

todo de la reducción formulado por Husserl (entendiéndolo no obstante no en el sentido trascendental, como "reconducción de la mirada fenomenológica de la actitud natural del hombre que vive en el mundo de las cosas y de las personas a la vida trascendental de la conciencia y a sus vivencias noético-noemáticas",[1] sino más bien en el sentido ontológico de una "reconducción de la mirada fenomenológica [...] del ente a la comprensión del ser [...] de ese ente"),[2] Heidegger afirma que éste debe verse integrado y completado por los momentos de la destrucción y de la construcción. *Reducción, destrucción* y *construcción* son pensados por Heidegger en su conexión recíproca como momentos constitutivos del método fenomenológico. De este modo, la relación con la historia de la filosofía en términos de "destrucción" se convierte en un momento preliminar a la construcción fenomenológica. Como afirma el propio Heidegger:

> La construcción de la filosofía es necesariamente destrucción, es decir, una destrucción de lo heredado realizada mediante el retorno histórico a la tradición, lo cual no significa una negación y una condena de la tradición a la nulidad, sino por el contrario una apropiación positiva de esta. Desde el momento en que la destrucción es parte de la construcción, en un cierto sentido el conocimiento filosófico es al mismo tiempo conocimiento histórico. La "historia de la filosofía" es parte del concepto de la filosofía como ciencia, del concepto de la investigación fenomenológica.[3]

La confrontación crítica con la tradición se mantiene en el horizonte de un finitismo fundamental, representado por la metafísica del ser-ahí, en el cual Heidegger considera posibles, y de hecho

[1] M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Curso del semestre de verano de 1927 en Marburgo, ed. de F.-W. von Herrmann, 1975 (en adelante, HGA XXIV), p. 29 [trad. esp.: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. y prólogo de J. J. García Norro, Madrid, Trotta, 2000].

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*, p. 31.

persigue, propósitos fundativos. El modelo paradigmático y el punto de referencia privilegiado para la realización de este programa es el pensamiento aristotélico, en el que, al menos inicialmente, Heidegger está convencido de poder encontrar una determinación de los modos de ser fundamentales de la vida consciente y una fenomenología de las actitudes naturales de esta última, libres ambas (si bien ubicadas en el horizonte de la comprensión griega del ser como presencia) del peso de los prejuicios de las modernas teorías del sujeto.

En cambio, a partir de comienzos de la década de 1930, en la medida en que por la maduración de la "vuelta" la confrontación con la tradición metafísica se perfila cada vez más decididamente en términos de un distanciamiento crítico de ella y se la considera como la historia del olvido del ser que tiene lugar en el acontecer mismo del ser, Heidegger separa el propio finitismo de la postura del pensamiento fundante asumido previamente, desdibujando y abandonando progresivamente los propósitos fundativos perseguidos por la ontología fundamental. Y en consonancia con esta nueva disposición en su confrontación con las fundaciones metafísicas tradicionales encontramos en el horizonte del pensamiento heideggeriano un cambio de puntos de referencia: mientras emergen en primer plano Nietzsche, Hölderlin y los presocráticos, se revisa bajo otra luz la centralidad que se le acordaba a Aristóteles. A pesar de los seminarios que Heidegger continúa dictando acerca del pensamiento aristotélico, éste no parece ocupar ya una posición privilegiada, ni como objeto de interpretación directa ni como hilo conductor al devanar la trama de la propia especulación. El ensayo sobre el concepto aristotélico de *physis*, que parecería contradecir esta afirmación, en realidad la confirma, ya que la grandeza que Heidegger le asigna a Aristóteles se interpreta, en el fondo, como el eco o la reverberación del esplendor originario de la *Physis* de los presocráticos. Pertenece a esta última, entonces, y no tanto al pensamiento aristotélico la función de horizonte determinante.

A pesar de la presencia casi constante de Aristóteles en el horizonte de los intereses especulativos de Heidegger, no es posible

suprimir las diferencias de disposición y de importancia. Incluso con un rápido golpe de vista de conjunto, la fase en la que la confrontación alcanza su máxima intensidad se destaca de un modo inequívoco. En ese momento (haciéndose cargo de los problemas que Husserl había dejado abiertos y buscando su solución a través de una progresiva transformación y una radicalización del cariz ontológico de la fenomenología), Heidegger llega a la idea y al proyecto de una ontología fundamental. Y las motivaciones predominantes de las que surge su interés por Aristóteles están ligadas precisamente a ese horizonte especulativo en el que cobra consistencia la ontología fundamental, es decir, a esos objetivos que en la década de 1920 Heidegger persigue y lleva a cabo hasta sus posibilidades más extremas.

El decenio que precede a la publicación de *Ser y tiempo* (1927), es decir, los últimos años del primer período de su enseñanza en Friburgo y todo el período de su enseñanza en Marburgo, se caracteriza en el terreno especulativo por el vigor con el cual, en su confrontación con Aristóteles, Heidegger acomete este propósito fundativo. Desde un punto de vista general, se concreta en la voluntad de una comprensión verdaderamente radical del saber filosófico, en la exigencia de ubicar y determinar el origen primero del que nace y se devana, y al que luego regresa el hilo conductor del filosofar.

Teniendo en claro la centralidad de esta fase de la confrontación de Heidegger con Aristóteles, debemos ahora examinar directamente cómo nace, se desarrolla y llega a su fin. Pero antes de iniciar este examen nos queda por hacer una breve observación a propósito de los estudios sobre el tema. Por cierto, en relación con otras interpretaciones heideggerianas de los clásicos de la filosofía, la de Aristóteles ha sufrido relativamente menos el escepticismo con el que los especialistas han correspondido a los forzamientos y las violencias interpretativas de Heidegger sobre los textos. Tanto es así que en el vasto mar de los estudios aristotélicos se ha formado una corriente interpretativa, integrada por especialistas en parte conocidos y consagrados, que se inspira más o

menos abiertamente en las sugerencias exegéticas brindadas por Heidegger.[4] En cambio, no se puede decir lo mismo de los estudios acerca de la confrontación de Heidegger con Aristóteles en general, es decir, sobre el papel que cumple la interpretación de Aristóteles en el pensamiento heideggeriano. Sobre este tema la bibliografía sobre Heidegger, en otros aspectos tan abundante, no cuenta sino con unos pocos trabajos.[5] Contribuir a llenar esta laguna es uno de los propósitos de la presente indagación.

[4] W. Bröcker, *Aristoteles*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1935 [trad. esp.: *Aristóteles*, trad. de F. Soler, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1963]; H. Weiss, *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, Basilea, Haus zum Falken, 1942 (reimpr. anastática, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967); W. Szilasi, *Macht und Ohnmacht des Geistes*, Berna, Francke, 1946 (en especial la segunda parte, que contiene la interpretación de la *Ética a Nicómaco*, de los libros IX al XII de la *Metafísica* y el libro II de *De anima)*; K. Ulmer, *Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles. Ein Beitrag zur Aufklärung der metaphysischen Herkunft der modernen Technik*, Tubinga, Niemeyer, 1953; A. Guzzoni, *Die Einheit des on pollachos legomenon bei Aristoteles*, Phil. Diss., Friburgo de Brisgovia, 1975; E. Tugendhat, *Ti kana tinos. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Friburgo-Múnich, Alber, 1958; R. Boehm, *Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles'Abhandlung "Über das Sein und das Seiende" (Metaphysik* Z), La Haya, Nijhoff, 1965; E. Vollrath, *Studien zur Kategorienlehre des Aristoteles*, Ratingen, Henn, 1969; E. Vollrath, *Die These der Metaphysik. Zur Gestalt der Metaphysik bei Aristoteles, Kant und Hegel*, Ratingen, Henn, 1969 (en especial pp. 15-92); F. Wiplinger, *Physis und Logos. Zum Körperphänomen in seiner Bedeutung für den Ursprung der Metaphysik bei Aristoteles*, Friburgo-Múnich, Alber, 1971; U. Guzzoni, *Grund und Allgemeinheit. Untersuchung zum aristotelischen Verständnis der ontologischen Gründe*, Meisenheim a. G., Hain, 1975; K. H. Volkmann-Schluck, *Die Metaphysik des Aristoteles*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1979; I. Schüssler, *Aristoteles. Philosophie und Wissenschaft. Das Problem der Verselbständigung der Wissenschaften*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1982.

[5] Son tan pocos, que los principales pueden ser mencionados en el espacio de una nota: W. Marx, "Gestalt und Sinn der aristotelischen ousia", en *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, Kohlhammer, 1961, pp. 25-51; K. H. Ilting, "Sein als Bewegtheit. Zu Heidegger, vom Wesen und Begriff der Physis (Aristoteles, Physik B 1)", en *Philosophische Rundschau*, núm. 10, 1962, pp. 31-49; W. J. Richardson, "Heidegger and Aristotle", en *The Heythrop Journal*, núm. 5, 1964, pp. 58-64; O. Laffoucrière, "Le destin de la pensée et 'la mort de Dieu' selon Heidegger", en *Phaenomenologica*, núm. 24, La Haya, Nijhoff, 1968, pp. 74-105; D. Lewis, "Aristotle's Theory of Time: Destructive Ontology from Heideggerian Principles", en *Kinesis*, núm. 2, 1970, pp. 81-92; W. F. Hood, "The Aristotelian Versus

the Heideggerian Approach to the Problem of Technology", en *Philosophy and Technology. Readings in the philosophical problems of technology*, prólogo de C. Mitcham y R. Mackey, Nueva York, The Free Press, 1972, pp. 347-363; J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger. Philosophie grecque*, París, Minuit, 1973, pp. 93-121 y 124-145; T. Sheehan, "Heidegger, Aristotle and Phenomenology", en *Philosophy Today*, núm. 19, 1975, pp. 87-94; D. E. Starr, *Entity and Existence. An Ontological Investigation of Aristotle and Heidegger*, Nueva York, Burt Franklin, 1975; D. F. Krell, "On the Manifold Meaning of Aletheia: Brentano, Aristotle, Heidegger", en *Research in Phenomenology*, núm. 5, 1975, pp. 77-94; H. Seidl, "Zur Seinsfrage bei Aristoteles und Heidegger", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, núm. 30, 1976, pp. 203-226; W. G. Brown, *An Inquiry Into the Question About Truth and Sense in the Thinking of Heidegger and Aristotle*, Phil. Diss., Pennsylvania State University, 1978; T. Sheehan, "Heidegger's Philosophy of Mind", en G. Fløistad (ed.), *Contemporary Philosophy*, IV: *Philosophy of Mind*, La Haya-Boston-Londres, Nijhoff, 1983, pp. 287-318; G. Fløistad, "On the Way to Ereignis: Heidegger's Interpretation of Physis", en H. J. Silverman, J. Sallis, T. M. Seebohm (eds.), *Continental Philosophy in America*, Pittsburg, Duquesne University Press, 1983, pp. 131-164; F. Volpi, "Heidegger in Marburg: Die Auseinandersetzung mit Aristoteles", en *Philosophischer Literaturanzeiger*, núm. 37, 1984, pp. 172-188.

II. LA PRESENCIA DE ARISTÓTELES EN LOS ORÍGENES DE LA CONCEPCIÓN HEIDEGGERIANA DEL SER

EL SILENCIO de un decenio que precede a la publicación de *Ser y tiempo* separa netamente la producción juvenil de Heidegger, es decir, los escritos publicados entre 1912 y 1917,[1] de su *opus magnum* y de la producción posterior a 1927. A esta separación crono-

[1] Estos trabajos son: "Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie", en *Philosophisches Jahrbuch*, núm. 25, 1912, pp. 353-363; "Neuere Forschungen über Logik", en *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, núm. 38, 1912, pp. 465-472, 517-524 y 565-570; reseña de F. Ohmann, "Kants Briefe in Auswahl", en *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, núm. 39, 1912, p. 74; reseña de N. von Bubnoff, "Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit. Ein grundlegender theoretisch-philosophischer Gegensatz in seinen typischen Ausgestaltungen und in seiner Bedeutung für die modernen philosophischen Theorien", en *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, núm. 39, 1913, pp. 178 y 179; reseña de F. Brentano, "Von der Klassifikation psychischer Phänomene", en *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, núm. 40, 1914, pp. 233 y 234; reseña de C. Sentroul, "Kant und Aristoteles", en *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, núm. 40, 1914, pp. 330-332; reseña de F. Gross, "Kant-Laienbrevier", en *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, núm. 40, 1914, pp. 376 y 377; *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritischpositiver Beitrag zur Logik*, Leipzig, J. A. Barth, 1914; *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tubinga, J. C. Mohr (P. Siebeck), 1916; "Der Zeitbegriff in der Geschichtwissenschaft", en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, núm. 161, 1916, pp. 173-188; "Selbstanzeige: Die Kategorienund Bedeutungslehre des Duns Scotus", en *Kant-Studien*, núm. 21, 1917, pp. 467 y 468. Todos estos trabajos están incluidos en M. Heidegger, *Frühe Schriften*, ed. de F.-W. von Herrmann, 1978 (en adelante, HGA I). Fueron traducidos al italiano por A. Babolin: *Scritti filosofici (1912-1917)*, Padua, La Garangola, 1972 (volumen que abarca todos los escritos menores antes citados y la poesía de juventud "Abendgang auf der Reichenau"); *La dottrina del giudizio nello psicologismo*, Padua, La Garangola, 1972; *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, Roma-Bari, Laterza, 1974.

lógica se suman por lo menos otras tres razones que aíslan la primera producción de Heidegger del resto de su obra y que la sustraen, por así decirlo, del interés del que evidentemente goza la especulación heideggeriana en la historiografía filosófica.

La primera y la más obvia de estas razones es la constatación de que el pensamiento estrictamente personal de Heidegger se halla en *Ser y tiempo*, mientras que en sus primeros escritos encuentra espacio sobre todo la influencia del neokantismo y la de la primera fenomenología husserliana, en particular la crítica al psicologismo en los primeros libros de las *Investigaciones lógicas*. Una segunda razón es el hecho de que si bien resulta abismal el salto cualitativo entre la primera producción juvenil y *Ser y tiempo*, falta hasta ahora una base textual suficiente para distinguir y analizar la conexión genética entre los dos momentos. A causa de este impedimento, y ésta es la tercera razón de la falta de interés, la discusión sobre los problemas relacionados con la evolución del pensamiento de Heidegger ha quedado casi íntegramente absorbida por la turbulenta cuestión de su "vuelta".*

Sólo en tiempos más recientes surgió cierto interés por la primera producción heideggeriana, en especial a partir de la publicación de algunos datos autobiográficos brindados por el mismo Heidegger[2] y en ocasión de la reimpresión en un volumen de sus tres

* *Kehre* en alemán, *svolta* en italiano. La palabra *Kehre* indica esas curvas muy pronunciadas en los caminos de montaña llamadas "recodos", las cuales, aunque determinan cambios de dirección, conducen a la misma meta: la cumbre de la montaña. Terminada la guerra, Heidegger se sirvió de esta metáfora para indicar el cambio de perspectiva que maduró después de *Ser y tiempo*. En este sentido, indica una circunstancia de su biografía intelectual. El término ha de ser entendido también como la expresión de una oposición polar que se desenvuelve en el acontecimiento-apropiación *(Ereignis)* entre sus dos "lados" o "caras", el Ser y el ser-ahí. Cuando afirma en repetidas ocasiones que la *Kehre* se desenvuelve en el acontecimiento mismo del Ser, Heidegger quiere decir que este último presenta un doble aspecto, como una y otra cara de una medalla *(die Kehrseite der Medaille)*. [N. de la T.]

[2] Estos datos, brindados por Heidegger en diversas ocasiones, han sido recogidos con el título "Mein Weg in die Phänomenologie", en M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, Niemeyer, 1969, pp. 81-90; trad. it. de E. Mazzarella,

trabajos juveniles más importantes –su tesis de doctorado sobre *La doctrina del juicio en el psicologismo* (1913), *La doctrina de las categorías y del significado en Duns Scoto* (1915) y su clase de habilitación para la obtención de la *venia legendi* sobre *El concepto de tiempo en la ciencia histórica* (1916)–.[3] A partir de esta publicación se ha intentado captar el significado de la primera fase de su pensamiento buscando sus conexiones ocultas con la ontología fundamental de *Ser y tiempo*, o lisa y llanamente con el pensamiento heideggeriano en su conjunto.

Los resultados a los que llegaron los estudiosos que se ocuparon de este problema son diversos. Esta diversidad se debe tanto a las diferentes intenciones en el punto de partida y a los distintos planteos metodológicos como al hecho de que la interpretación del significado de los escritos juveniles presupone un juicio interpretativo sobre el pensamiento del Heidegger maduro, y, como se sabe, la multiplicidad de aproximaciones exegéticas a su obra incide ulteriormente en los horizontes y en las perspectivas de lectura con que uno se acerca a la primera producción heideggeriana.[4]

Tempo ed essere, Nápoles, Guida, 1980, pp. 183-191 [trad. esp.: "Mi camino en la fenomenología", trad. de F. Duque, en M. Heidegger, *Tiempo y Ser*, Madrid, Tecnos, 2000].

[3] Recogidos en M. Heidegger, *Frühe Schriften*, Fráncfort del Meno, Klostermann, y publicados nuevamente en HGA I con algunas notas de Heidegger al margen.

[4] Los estudios específicos sobre los primeros escritos de Heidegger no son muchos, por lo tanto es posible enumerar aquí los más importantes: M. Campo, "Psicologia, logica e ontologia nel primo Heidegger", en *Rivista di filosofía neoscolastica*, núm. 31, 1939, pp. 474-491; C. Baglietto, "La formazione del pensiero di M. Heidegger nei suoi scritti giovanili", en *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, núm. 26, 1957, pp. 190-221; K. Lehmann, *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers*, Phil. Diss., Roma, 1962 (de ésta surgieron posteriormente dos artículos del mismo autor, "Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers (1912-1916)" y "Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger", ambas en *Philosophisches Jahrbuch*, núm. 71, 1963-1964, pp. 331-356, y núm. 74, 1966, pp. 126-153; I. Manzano, "La 'Habilitationsschrift' de Martin Heidegger sobre Escoto", en *Verdad y vida*, núm. 24, 1966, pp. 305-325; E. Garulli, *Problemi dell'Ur-Heidegger*, Urbino, Argalia, 1969; K. Hobe, "Zwischen Rickert und Heidegger", en *Philosophisches Jahrbuch*,

No obstante, resulta razonable pensar que a pesar de la diversidad de los planteos y de los resultados de estas investigaciones, todas tienen en común una convicción implícita, según la cual, si bien es innegable que existe una gran brecha entre el lenguaje y el pensamiento de *Ser y tiempo* y el estilo todavía inmaduro de los escritos juveniles, también es cierto que un análisis de estos escritos nos permite descubrir con más facilidad posibles influjos que tuvieron su peso en la formación y la maduración del pensamiento heideggeriano estrictamente personal, y esto, precisamente, porque son el producto y la expresión de un período de iniciación previo. Esta consideración indica además que en la base del interés por el joven Heidegger no encontramos sólo el afán erudito de una reconstrucción

---

núm. 78, 1971, pp. 360-376 (en especial la segunda parte acerca de la relación entre Lask y Heidegger); A. Babolin, "La ricerca filosofica del giovane Martin Heidegger nella critica d'oggi", en M. Heidegger, *Scritti filosofici*, pp. 9-127; T. Kisiel, "On the Dimension of a Phenomenology of Science in Husserl and the Young Dr. Heidegger", en *Journal of the British Society for Phenomenology*, núm. 4, 1973, pp. 217-234; E. Morscher, "Von der Frage nach dem Sein von Sinn zur Frage nach dem Sinn von Sein. Der Denkweg des frühen Heidegger", en *Philosophisches Jahrbuch*, núm. 80, 1973, pp. 379-385; J. D. Caputo, "Phenomenology, Misticism and the 'Grammatica Speculativa'. A Study of Heidegger's 'Habilitationsschrift'", en *Journal of the British Society for Phenomenology*, núm. 5, 1974, pp. 101-117; T. A. Fay, "Heidegger on Logic: A Genetic Study of His Thoughts on Logic", en *Journal of the History of Philosophy*, núm. 12, 1974, pp, 77-94; R. Gumppenberg, "Die transzendentalphilosophische Urteils- und Bedeutungsproblematik in M. Heideggers 'Frühe Schriften'", en *Akte des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlín, de Gruyter, 1974, vol. II/2, pp. 751-761; A. Savignano, *Psicologismo e giudizio filosofico in M. Heidegger, X. Zubiri, J. Maréchal*, Padua, La Garangola, 1976, pp. 77-130; R. M. Stewart, *Psychologism, Sinn and Urteil in the Early Writings of Heidegger*, Phil. Diss, Nueva York, Syracuse University, 1977; E. Garulli, *Heidegger e la storia della ontologia*, Urbino, Argalia, 1978, pp. 7-48; A. Palma, "Wo knüpft das Zeichen an die Welt an? Il giovane Heidegger (1912-1917)", en *Nuova corrente*, núm. 76-77, 1978, pp. 266-277; J. D. Caputo, *Heidegger and Aquinas*, Nueva York, Fordham University Press, 1982; A. Marini, "Introduzione storico-sistematica", en M. Heidegger, *Il senso dell'essere e la svolta*, ed. de A. M., Florencia, La Nuova Italia, 1982, pp. VII-XC; W. D. Gudopp, *Der junge Heidegger. Realität und Wahrheit in der Vorgeschichte von "Sein und Zeit"*, Fráncfort del Meno, VMB, 1983 (rico en información, pero con un horizonte interpretativo que puede inducir a error).

filológica de la génesis de su pensamiento, sino que a este interés se suma la exigencia de comprender mejor, al observar su surgimiento, algunos nudos y problemas fundamentales de la especulación heideggeriana, y el primero entre todos el problema del ser.

Además, el sentido de estas observaciones coincide con la reconstrucción de la propia biografía intelectual que nos brinda Heidegger. Sopesando la significación de sus primeros escritos en relación con su pensamiento maduro, Heidegger afirmó que "en la época de la redacción de esos ensayos juveniles y, en el sentido literal del término, inermes" aún no sabía nada acerca de los elementos que a continuación harían evolucionar su pensamiento; sin embargo, e incluso a pesar de su carácter tentativo, indican ya los lineamientos de su futuro camino, y precisamente "en la forma del problema de las categorías la cuestión del *ser*, en la forma de la teoría del significado la cuestión del *lenguaje*".[5]

De este modo, señalando en sus escritos juveniles la presencia *in nuce* de los problemas fundamentales del pensamiento de su madurez, Heidegger circunscribe únicamente a esas cuestiones los motivos de interés que presentan sus primeros escritos e, hipotecando su lectura, ofrece él mismo indicaciones orientadoras para la interpretación de su propio camino especulativo. Por cierto, la publicación ahora en curso de la *Gesamtausgabe* pondrá a disposición de los estudiosos un material importante para comprender mejor esta autointerpretación y para verificar paso a paso la transición de la problemática de los escritos juveniles a la de *Ser y tiempo*. Está presente ya en la base de los cursos de Marburgo publicados hasta el momento, pero en especial resultará relevante en este sentido la edición de las primeras clases de Friburgo.[6]

De todos modos, por ahora podemos valernos de una serie de datos biográficos precisos que aportó el mismo Heidegger y que

[5] HGA I, p. 55.

[6] Además de Aristóteles, los temas de estas clases fueron sobre todo Husserl, el pensamiento cristiano primitivo, la fenomenología de las religiones, y Agustín y el neoplatonismo.

resultan preciosos, directa o indirectamente, para la reconstrucción de las circunstancias de su formación intelectual y filosófica. Casi todas las direcciones que señalan podrían ser objeto de una ulterior profundización e investigación: la lectura de la disertación de Brentano *Sobre los múltiples sentidos del ente en Aristóteles;* el estudio de tratado *Vom Sein,* del teólogo Carl Braig; la enseñanza del historiador del arte Wilhelm Vöge; la lectura de Hölderlin (1908); la lectura reiterada de las *Investigaciones lógicas;* además, la cercanía y el intercambio con Heinrich Rickert y con Emil Lask; el interés por la mística alemana, anterior al protestantismo, de Meister Eckhart y en particular por la mística alemánica;[7] en fin, toda una serie de fermentos que se manifiestan en la vida cultural alemana entre 1910 y 1914, como la segunda edición aumentada de *La voluntad de poder,* de Nietzsche, las traducciones de Kierkegaard y de Dostoievski, el resurgimiento del interés por Hegel y por Schelling, la publicación de los *Gesammelte Schriften* de Dilthey, la poesía de Rilke y de Trakl.

Entre todos estos datos, resulta obvio que adquieren un relieve particular los que se refieren al surgimiento en Heidegger de la exigencia de un replanteo del problema del ser, que permanece presente de una manera constante a lo largo de toda la trayectoria del pensamiento heideggeriano y que el mismo Heidegger reivindica como el horizonte temático unitario que abraza las diversas perspectivas que recorre su evolución especulativa. En este sentido resultan particularmente importantes las precisiones autobiográficas en las que Heidegger recuerda su lectura juvenil de *Sobre*

[7] No es improbable que el interés por la mística del joven Heidegger lo haya inspirado Engelbert Krebs (Friburgo, 4-10-1881 / 29-11-1950), que fue su amigo y confidente, y que inicialmente tuvo a su cargo algún seminario con él. Entre sus obras podemos mencionar: *Meister Dietrich von Freiberg,* Münster, 1906; *Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert,* Friburgo de Brisgovia, 1909; *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik,* Münster, 1912; *Was kein Auge gesehen,* Friburgo de Brisgovia, 1918; *Grundfragen der kirchlichen Mystik,* Friburgo de Brisgovia, 1921; *Dogma und Lehre,* 2 vols., Paderborn, 1921-1925; *St. Augustin. Der Mensch und Kirchenvater,* Colonia, 1930.

los múltiples sentidos del ente en Aristóteles, de Brentano, y la del tratado *Vom Sein,* de Carl Braig. Se trata, por lo tanto, de someter estos dos textos a un examen más riguroso para verificar en los orígenes de la concepción heideggeriana del ser la aparición de la presencia de Aristóteles filtrada a través de la interpretación escolástica de Brentano y de Craig.

1. La lectura de Brentano

Como lo afirma el mismo Heidegger, la lectura de la disertación de Franz Brentano representa para él un primer incentivo para ocuparse de la ontología aristotélica y plantearse el problema de la unidad de los múltiples sentidos del ser, tomando la tesis de Brentano como acicate para posteriores interrogantes. La cuestión que se plantea Heidegger es la siguiente: si, tal como la investigación de Brentano pone en evidencia, el ente se dice de múltiples modos, ¿cuál es entonces el fundamento último sobre el que se funda esta plurivocidad, y cuál es el sentido unitario del ser?[8]

Acerca del significado de esta lectura juvenil y sobre la influencia que la interpretación brentaniana de Aristóteles tuvo en Heidegger me explayé ya en una investigación precedente, en la que pongo de relieve la tendencia presente en el joven Heidegger a plantearse el problema de la uni(voci)dad del ser y donde muestro cómo a esta le corresponde una tendencia análoga en la interpretación brentaniana de Aristóteles.[9] Remito al lector al análisis de la formación filosófica de Heidegger y de sus escritos juveniles que desarrollo en ese trabajo, y me limitaré aquí a referirme a los rasgos fundamentales y a las líneas directrices de su primera confrontación con la problemática aristotélica del ser.

[8] M. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie, op. cit.,* p. 81 (trad. it., p. 183).

[9] F. Volpi, *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger,* Padua, Cedam, 1976.

Como es sabido, la disertación de Brentano acerca de la multiplicidad de los sentidos del ser en Aristóteles (publicada en 1862)[10] ocupa un lugar importante en la historia de los estudios aristotélicos, tanto por las soluciones originales que propone como por el nivel filosófico alcanzado luego por su autor. Representa uno de los frutos más duraderos en la historiografía aristotélica de la segunda mitad del siglo XIX, cuyos comienzos se encuentran en el maestro de Brentano, A. Trendelenburg. Desde el punto de vista de la penetración filosófica de los problemas, en particular para la solución de las aporías de la ontología aristotélica (interpretada decididamente como doctrina de la sustancia), conserva aún hoy gran parte de su valor, sobre todo entre los especialistas de orientación escolástica.[11]

Brentano aborda la doctrina aristotélica de la plurivocidad del ente a partir de los cuatro significados fundamentales de éste: 1) el primer significado es el del ente por sí *(on kath' hautó)* y el del ente por accidente *(on katá symbebekós)*, cuyo tratamiento (con una particular atención dirigida al ente por accidente) ocupa el segundo capítulo; 2) el segundo significado es el del ente como verdadadero *(on hos alethés)*, examinado en el tercer capítulo; 3) el tercer significado es el del ente según la potencia o según el acto *(on dynamei kai energeia)*, que es el tema del cuarto capítulo; 4) y el cuarto y último significado fundamental es aquel según las figuras de las categorías *(on katá ta skhémata ton kategorión)*, analizado en el quinto capítulo. Para Brentano, quien como se ha dicho interpreta la ontología aristotélica como una doctrina de la sustan-

[10] F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seiendes nach Aristoteles*, Friburgo de Brisgovia, Herder, 1862 (reimpr. anastática, Hildesheim, Olms, 1960) [trad. esp.: *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*, trad. de M. Abella, Madrid, Encuentro, 2007].

[11] Por ejemplo J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1951, y G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*, Milán, Vita e pensiero, 1961. En contra véase P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, París, Presses Universitaires de France, 1962, y sobre todo W. Leszl, *Logic and Metaphysics in Aristotle. Aristotle's treatment of types of equivocity and its relevance to his metaphysical theories*, Padua, Antenore, 1970.

cia (la primera de las categorías), este último significado fundamental del ser es el más importante de los cuatro.

La parte fundamental de la disertación de Brentano es aquella en la que analiza los diversos significados del ente según las figuras de las categorías. Aborda la problemática de la homonimia analógica del ser que se encuentra entre la pura sinonimia y la homonimia *apó tykhes*, proponiendo una solución que se distingue por dos cuestiones. Ante todo, por la adhesión de Brentano a la doctrina escolástica de la analogía de proporcionalidad y de la analogía en relación con el mismo término, a la luz de la cual interpreta la unidad analógica del ser en Aristóteles en un sentido fuerte; en segundo lugar, porque Brentano, una vez que interpreta la unidad de la analogía en un sentido fuerte, considera posible una deducción o "división" de las categorías que funciona como criterio sistemático para su clasificación. De este modo, éstas no se encontrarían en absoluto en esa proximidad rapsódica que Kant y después Hegel critican, sino que surgirían de una *diáiresis* sistemática del ser en sentido estricto.

En cuanto al primero de los dos aspectos, Brentano polemiza críticamente con tres interpretaciones de la doctrina aristotélica de las categorías (cap. v, § 1). Una *primera interpretación,* sostenida con algunas variantes por C. A. Brandis, L. Strümpell y E. Zeller, no ve en las categorías los conceptos propiamente dichos sino sólo la estructura predicativa en la que todos los conceptos reales deben ser ordenados. Una segunda y una tercera interpretación, señalando que las categorías no son formas de la predicación de los conceptos, afirman que estas son más bien conceptos universales. Estas dos últimas interpretaciones se diferencias porque destacan distintos aspectos. La *segunda interpretación* considera las categorías como conceptos no en el sentido de representaciones conceptuales, de conceptos tomados por separado, sino más bien en el sentido lógico de conceptos del juicio, es decir, como partes de este último y, por lo tanto, como predicados, incluso como predicados universales. A. Trendelenburg, F. Biese y T. Waitz serían los principales defensores de esta perspectiva en el siglo XIX, y en

esa interpretación coinciden con Brentano también los traductores que vertían *kategoriai* como *praedicamenta* (y, de acuerdo con Trendelenburg, también los comentaristas antiguos como Alejandro de Afrodisia, Alejandro Egeo y Porfirio). La *tercera interpretación*, sostenida por H. Bonitz y C. Ritter, pero aceptada también por Hegel, coincide con la segunda al considerar, en oposición a la primera, que las categorías no son la estructura de los conceptos, sino más bien los conceptos mismos. Pero, a diferencia de la segunda, no entiende a los conceptos en tanto referidos al juicio, sino que más bien los toma como universales, como géneros sumos del ser y no tanto de la predicación. Su propósito es, en consecuencia, negar que las categorías son meros predicados y que su tabla se obtiene exclusivamente a partir de una consideración lógico-gramatical.

Al adoptar su propia posición, Brentano manifiesta su simpatía hacia el vigor ontológico de la tercera tesis, aunque demuestra no compartirla del todo y la integra con muchos elementos de la segunda. Afirma que las categorías son: 1) conceptos reales, *onta kath' hautó exo tes dianoias;* 2) significados analógicos del ser según la analogía de proporcionalidad y según la analogía en relación con el mismo término; 3) conceptos universales como géneros supremos del ser, que se distinguen entre sí por su diferente relación con la sustancia y por los distintos modos en los cuales predican acerca de ella.

En cuanto a su clasificación, como ya se ha dado a entender, Brentano considera posible determinar rigurosamente el criterio, es decir, dar de ella una "prueba deductiva" sobre la base de una división del ser. Y tal es el punto crucial y al mismo tiempo la nota más original de la interpretación brentaniana de la doctrina aristotélica de las categorías, en la que van a la par el énfasis en la unidad analógica del ser y el intento de una deducción sistemática de las categorías.

Brentano atribuye al mismo Aristóteles tanto la interpretación fuerte de la analogía como la clasificación misma de las categorías por divisiones a partir del concepto común de ser, aunque admite

que Aristóteles no hace mención de ello. De todos modos, según Brentano, es probable que el mismo Aristóteles haya procedido a la deducción sistemática, que él presupone por dos motivos: ante todo porque es impensable que se haya contentado con una *pistis dia tes epagogés*, teniendo en cambio la posibilidad de una *pistis dia syllogismóu*; en segundo lugar, porque la expresión *hai diairetheisai kategoríai*, que se repite varias veces (*An. pr.* I, 37; *Top.* IV, 1; *De an.* I, 1, 401a 24; 5 410a 14), hace pensar en una operación de división, y, para ser más precisos, en la de la *diáiresis tou ontos* de la cual resultarían las categorías.

En cuanto al modo en el que se realiza esta división, se parte del concepto común de ser dividiéndolo en sus dos modos fundamentales, el ser de la sustancia (*ousía*) y el ser del accidente (*symbebekós*). El primer modo, el de la sustancia, no se deja dividir ulteriormente (si bien es posible distinguir distintos tipos de sustancia). El segundo, el del accidente, en cambio, es analógico y puede dividirse en dos clases, según se trate de accidentes que pertenecen a la sustancia de un modo absoluto o bien sólo en relación con algo distinto: resultan así la clase de los accidentes absolutos o afecciones (*pathe*) y la clase de las relaciones (*pros ti*). Por último, los accidentes absolutos pueden dividirse, según su relación con la sustancia, en tres modos: los accidentes absolutos inherentes a la sustancia como *enypárkhonta* (es decir, el *poson* y el *poion*); los accidentes absolutos que son *pros to hypokéimenon* y no *en to hypokeimeno* y que en general son *kínesis* (el *poiéin* y el *paskhein*); y por último los accidentes absolutos con el carácter de *ta en tiní* (el *pou* y el *pote*). Brentano obtiene así la tabla completa de las categorías (cuyo número es para él ocho y no diez): *ousía, poson, poion, poiéin, paskhein, pou, pote, pros ti.*

Esta solución, que apunta a dar cuenta de la estructura unitaria del ser y su fundamento, deja traslucir una neta influencia escolástica, que se percibe sobre todo en la tendencia a concebir al ser (si bien para Brentano se mantiene en firme la prohibición aristotélica a considerarlo como género) como ese elemento común a partir del cual pueden deducirse por división las categorías. Ade-

más, en el intento mismo de una deducción sistemática de las categorías Brentano se remonta explícitamente no solo a Tomás (cap. v, § 14), en cuya concepción del ser (como se ha demostrado)[12] se encuentran influencias "univo/cistas" de origen neoplatónico, sino también a comentaristas de orientación neoplatónica como Ammonio, el Pseudo Agustín e Isidoro de Sevilla (cap. v, § 14).

Probablemente fue este aspecto del tratamiento brentaniano del problema del ser en Aristóteles el que más incidió temáticamente en la formación filosófica de Heidegger. Esta influencia refuerza la hipótesis de que, si bien la confrontación con la ontología aristotélica que reclama la lectura de Brentano está en los orígenes del pensamiento heideggeriano del ser, ella se realiza en el horizonte de la exigencia, ya presente en Brentano, de captar la unitariedad del ser, es decir, de remitir la multiplicidad de sus significados a un fundamento unitario.

Esta exigencia fundamental permanece básicamente presente en la evolución posterior de la especulación heideggeriana. También después, cuando Heidegger aborda el problema del ser en Aristóteles con independencia de la interpretación brentaniana, sus reflexiones se mantendrán firmemente vinculadas al hilo conductor que representa la búsqueda del sentido unitario fundamental del ser. En particular, si se sigue el recorrido de Heidegger en el tratamiento de esta cuestión en los primeros años de la década de 1930, se podrá constatar que en este período él prueba alternativamente cada uno de los cuatro significados fundamentales del ser en relación con su capacidad de servir de fundamento unitario de los demás. Y se puede ver cómo Heidegger abandona rápidamente la idea de que este significado fundamental es el de la sustancia, es decir, el del ser en el sentido de las categorías, como sostenía Brentano. Se afianza más bien en Heidegger la con-

[12] Véase K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden, Brill, 1966; E. Berti, "Aristotelismo e neoplatonismo nella dottrina tomistica di Dio come '*ipsum esse*'", en *Studi aristotelici*, L'Aquila, Japadre, 1975, pp. 347-351.

vicción de que ese significado es el del ser como verdadero, y a raíz de esta convicción se esfuerza por demostrar cómo ya en Aristóteles está presente una comprensión ontológica del fenómeno de la verdad (que su pensamiento retoma y radicaliza en la ecuación de ser y *alétheia)*. Por último, probablemente ya a partir de los comienzos de la década de 1930 (como puede apreciarse sobre la base del curso del semestre del verano de 1931, dedicado a una interpretación de los tres primeros capítulos del libro IX de la *Metafísica)*, al ser en el sentido de lo verdadero le sigue como significado fundamental el ser en el sentido de *enérgeia*, ya que en éste Heidegger ve la reverberación de la comprensión originaria del ser como *Physis* (que después de la "vuelta", como se sabe, constituye esa dimensión que Heidegger quiere destacar en tanto precedente y distinta con respecto a la metafísica).

2. La lectura de Carl Braig

Volvamos ahora a los primeros años de formación de Heidegger para reconstruir el significado de otra lectura juvenil que él mismo menciona de un modo explícito junto con la disertación de Brentano, es decir, la lectura del tratado *Vom Sein. Abriss der Ontologie*, de Carl Braig.

En un primer momento (de 1893 a 1897), Braig enseñó en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo como profesor de propedéutica filosófica de la teología y después (de 1897 a 1919) como profesor de dogmática. Heidegger, que desde el semestre del invierno de 1909-1910 estudiaba teología y había asistido a los cursos de Braig de introducción a la dogmática (1910-1911) y de cosmología teológica (1911),[13] recuerda encomiosamente su enseñanza:

[13] Véase B. Casper, "Martin Heidegger und die Teologische Fakultät Freiburg (1909-1923)", en *Freiburger Diözesan-Archiv*, núm. 32, 1980, pp. 534-541, que da la lista detallada de todos los cursos a los que asistió Heidegger en la Facultad de Teología de Friburgo.

> Luego de cuatro semestres abandoné el estudio de la teología y me dediqué por entero a la filosofía. Pero después de 1911 asistí nuevamente a un curso de teología, el de dogmática de Carl Braig. Me impulsó a hacerlo mi interés por la teología especulativa, y sobre todo la manera penetrante de pensar que ese maestro desplegaba en cada clase. En los pocos paseos en que pude acompañarlo, gracias a él percibí por primera vez la importancia de Schelling y de Hegel para la teología especulativa, a diferencia del sistema doctrinal de la escolástica. Así entró en el horizonte de mi investigación la tensión entre la ontología y la teología especulativa como estructura de la metafísica.[14]

Las dos referencias de Heidegger, una al tratado *Vom Sein* y la otra a la enseñanza teológica de Braig (con el descubrimiento de Schelling y de Hegel), nos muestran en qué medida y en qué horizonte temático se debe determinar la importancia de Braig en la formación de Heidegger. La primera referencia tiene para nosotros una especial relevancia, ya que lo que nos interesa es la problemática ontológica y la confrontación con la tradición aristotélica. Permítaseme entonces ocuparme aunque sea fugazmente de la segunda, para pasar luego al examen más detallado del tratado *Vom Sein.*

Con respecto al magisterio teológico de Braig y a los diálogos mantenidos con él durante sus años de estudiante universitario, Heidegger subraya que gracias a Braig descubrió por primera vez la importancia de Schelling y de Hegel. Además, la revalorización que de estos pensadores realiza Braig en el seno de la teología especulativa como alternativa a los sistemas de la escolástica lo habría estimulado a pensar la relación entre la ontología y la teología como una tensión estructural que caracteriza a la metafísica misma. Dada la centralidad de este motivo de reflexión en la obra de Heidegger, se trata sin duda de un punto de referencia importante, por más que, en realidad, nos parezca extraño cuando se consi-

[14] M. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, *op. cit.*, p. 82 (trad. it., p. 184).

dera globalmente el carácter de la obra de Braig como teólogo y como filósofo.[15] Esta última, en efecto, puede ubicarse históricamente en el contexto de la neoescolástica alemana en los albores de la polémica contra la modernidad, y se presenta en su conjunto como un compendio sistemático de la doctrina católica. Aunque no está inspirada de manera compacta en la ortodoxia más rigurosa, sino que está abierta a soluciones y a desarrollos propios, la obra de Braig asume explícitamente objetivos apologéticos, sosteniéndolos con sagacidad no sólo contra el positivismo y la modernidad (entendida por otra parte de una manera sumamente particular), sino también contra la filosofía moderna, en especial contra Kant y el idealismo.

Heidegger, en cambio, recuerda a Braig sobre todo en relación con el descubrimiento de Schelling y de Hegel, y en otro pasaje en que lo menciona se refiere a él como "el último exponente de la tradición especulativa de Tubinga que mediante la confron-

[15] Carl Braig (Kanzach/Württenberg 10-2-1853/Friburgo 24-3-1923) fue un agudo apologista de la doctrina católica, sobre todo contra el positivismo y contra la filosofía moderna. Escribió, entre otras cosas: "Natürliche Gotteserkenntnis nach Thomas von Aquin", en *Theologische Quartalschrift*, núm. 61, 1881, pp. 511-596; *Die Zukunftsreligion des Unbewussten*, Friburgo de Brisgovia, 1882 (contra E. von Hartmann); *Das philosophische System von Lotze*, Friburgo de Brisgovia, 1884; *Gottesbeweis oder Gottesbeweise?*, Stuttgart, 1888 (contra K. Gutberlet); *Die Freiheit der philosophischen Forschung*, Friburgo de Brisgovia, 1894 (conferencia académica inaugural); *Die Grundzüge der Philosophie*, 3 vols., Friburgo de Brisgovia, 1896-1897; *Abriss der Christologie*, Friburgo de Brisgovia, 1907; *Modernstes Christentum und moderne Religionspsychologie*, Friburgo de Brisgovia, 1907; *Was soll der Gebildete vom Modernismus wissen?*, Friburgo de Brisgovia, 1908; *Der Modernismus un die Freiheit der Wissenschaft*, Friburgo de Brisgovia, 1911; *Die Gotteslehre*, Friburgo de Brisgovia, 1912. Para ubicar la obra de Braig en el contexto de la neoescolástica, véase C. Fabro, "Il significato e i contenuti dell'enciclica '*Aeterni Patris*'", en *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale*, Ciudad del Vaticano, Pontificia Accademia di s. Tommaso, 1981, pp. 66-88. Acerca de la obra de Braig en general, véase F. Träger, "Das empirische Denken Carl Braigs", en *Perspektiven der Philosophie*, núm. 5, 1979, pp. 341-356, y sobre su relación con Heidegger véase R. Schaeffler, *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978, pp. 1-10.

tación con Hegel y con Schelling confirió altura y alcance a la teología católica".[16] En efecto, Braig había publicado el más importante de sus escritos juveniles, un ensayo sobre el conocimiento natural de Dios según Tomás de Aquino en la *Teologische Quartalschrift*, que era una revista de la así llamada Escuela católica de Tubinga. Para evaluar plenamente y verificar la consistencia histórica del señalamiento de Heidegger, sería necesario comprobar en qué medida aún estaba presente en la enseñanza de la dogmática en Friburgo, en los años durante los cuales Heidegger estudió allí, la influencia de esta escuela, que, sobre todo a través de la figura de Franz Anton Staudenmaier y sus discípulos de una primera y de una segunda generación, tuvo difusión a partir de mediados del siglo XIX también en el ámbito de Friburgo.

Pero ocupémonos ahora del otro aspecto que evoca Heidegger y que interesa directamente a los objetivos de nuestra investigación. Se trata de examinar más de cerca el tratado de Braig *Vom Sein* para indagar, aunque sea a nivel de hipótesis, si en él se encuentran presentes tendencias o perspectivas especulativas con respecto al tratamiento del problema del ser que puedan haber tenido incidencia en la formación filosófica de Heidegger.

El tratado *Vom Sein. Abriss der Ontologie* (1896), que Heidegger declara haber empezado a leer ya en el último año de su bachillerato (1908-1909), constituye el tomo central de la obra en tres volúmenes *Die Grundzüge der Philosophie*, que se publicó en Friburgo, en la editorial Herder entre 1896 y 1897 y que comprende, además del volumen mencionado, un primer tomo –*Vom Denken. Abriss der Logik* (1896)– y un tomo conclusivo –*Vom Erkennen. Abriss der Noetik* (1897)–. Esta obra, sin duda el más importante trabajo sistemático de Braig y que señala la culminación de su actividad como teólogo católico, es un agudo compendio de filosofía que expone de manera original las doctrinas fundamentales de la ontología, de la lógica y de la gnoseología escolásticas, en conformidad sustancial

[16] HGA I, p. 57.

con la doctrina aristotélico-tomista, pero tomando en cuenta de manera constante la tradición agustino-franciscana. Además, en muchos puntos Braig toma distancia de la ortodoxia escolástica y busca soluciones propias.

El tratado se divide en los tres tomos que acabamos de mencionar, dedicados respectivamente a la ontología, la lógica y la teoría del conocimiento. El tomo central, que trata del ser, está a su vez dividido en tres partes, de acuerdo con la triple articulación que según Braig caracteriza los diversos temas de la ontología en tanto ciencia del ser en general: la eidología, o doctrina del ser en tanto se interroga acerca de las propiedades de los entes ("Vom Wesen des Seienden", pp. 18-99); la nomología, o doctrina de las leyes relacionadas con los efectos de los entes en su existencia y en su movimiento ("Vom Wirken des Seienden", pp. 100-133), y la teleología, o doctrina de la finalidad de los entes ("Vom Zwecke des Seienden", pp. 134-158).

En este marco original, que sustancialmente no se propone ser sino una *metaphysica generalis,* se examinan los temas y las cuestiones fundamentales de la ontología aristotélico-tomista; se analizan sobre todo los conceptos de ser, de existencia, de nada, de sustancia y accidente, de espacio y tiempo, de potencia y acto, de realidad y necesidad, y este repertorio se completa al final de cada capítulo con una selección antológica de pasajes tomados de las obras de Aristóteles, Tomás de Aquino y del corpus doctrinal de la Iglesia católica (traídos a colación sobre todo como soporte e ilustración histórica y sistemática de las tesis presentadas en el texto).

Por estas características generales se puede decir que el tratado de Braig contribuyó (junto con la disertación de Brentano) a orientar los intereses del joven Heidegger hacia la problemática de la ontología, focalizando en particular su atención en clásicos como Aristóteles, Tomás y Suárez. Y también el hecho mismo, aparentemente irrelevante, de que al final de los diversos capítulos (además de citar, como ya lo hemos dicho, pasajes tomados de textos clásicos de la ontología) Braig ofrece la reconstrucción etimológica de los conceptos examinados, no sea quizás ajeno a la inicia-

ción de Heidegger en esa familiaridad con las etimologías que recorre toda su obra y en virtud de la cual descubre en el étimo originario de palabras fundamentales del pensamiento occidental la sedimentación de los significados metafísicos profundos.

Estos elementos, que testimonian la importancia de Braig en la formación de Heidegger de un modo significativo pero exterior, encuentran, sin embargo, su equivalente y su confirmación también en un plano más esencial. Aunque sea riesgoso, si no imposible, dada la escasez de fuentes hoy accesibles, ir más allá de la constatación de paralelos y de correspondencias temáticas, es posible proponer algunas hipótesis en ese sentido.

Si se considera, por ejemplo, el modo en que Braig concibe y determina la tarea del filosofar, no parece del todo ilícito o arbitrario ver en sus planteos un repertorio de temas y de problemas que Heidegger hará suyos, si bien desarrollándolos con otra profundidad y radicalidad. En su tratado *Vom Sein,* Braig concibe la filosofía como la ciencia que examina los presupuestos de la conciencia común y los principios de las ciencias particulares y que culmina con la ciencia del ser. Esta ciencia después se organiza como metafísica, teología y ontología; en la medida en que busca el fundamento del ser en el ente sensible y no lo encuentra, lo busca en lo metaempírico y es metafísica; en la medida en que encuentra el fundamento último de todos los entes en el ser absoluto, es decir, en Dios, es teología; y por último, en la medida en que trata del ser en tanto tal, en sus características formales, es ontología. Y es precisamente la investigación ontológica la que Braig considera la tarea por excelencia de la filosofía, que, cuando es ontología, él llama ciencia fundamental, principal o central *(Fundamentalwissenschaft, Prinzipalwissenschaft* o *Zentralwissenschaft)* en el doble sentido de ciencia primera y de ciencia de los fundamentos.[17]

Si bien proclamada desde una perspectiva intrínsecamente escolástica, esta instancia programática de una ciencia del ser en

[17] C. Braig, *Die Grundzüge der Philosophie,* vol. II: *Vom Sein. Abriss der Ontologie,* Friburgo, Herder, 1896, p. 6.

tanto tal resulta una vigorosa contraposición al subjetivismo y al gnoseologismo de la filosofía moderna y una decidida afirmación de la exigencia de retomar la ontología clásica. Ahora bien, como se sabe, también Heidegger renovará la exigencia de una ciencia del ser en tanto que ser y llamará ontología fundamental *(Fundamentalontologie)* al pensamiento que se hace cargo de este reclamo de una renovación radical de la ontología. En cuanto al desarrollo del programa de una ontología fundamental como tematización de la relación de ser y tiempo, es curioso que también Braig considere decisiva la relación con el tiempo para la comprensión del ser, si bien en un contexto escolástico y de una manera por completo distinta, y que dedique a este problema toda la parte final de su eidología. Allí se tratan y se discuten la comprensión vulgar del tiempo, las concepciones filosóficas que la quieren explicar y los orígenes psicológicos de las determinaciones metafísicas y ontológicas del tiempo.

Con respecto al problema del ser y con una especial atención a la ontología aristotélica, es necesario mostrar de una manera más específica cómo Braig concibe y determina al ser sobre todo en su relación con la doctrina de su plurivocidad o univocidad. De hecho, puede verse que también en Braig, y precisamente en su aceptación de la doctrina de Dios como *ipsum esse* y en su vinculación no sólo con la tradición aristotélico-tomista, sino también con la agustino-franciscana, se encuentra presente la exigencia de captar la unitariedad del ser; es más, esta exigencia casi parece dar lugar a una diferenciación ontológica entre el ser en su unidad y la multiplicidad de los entes.

Es preciso ante todo advertir que al ubicarse en la tradición de la ontología aristotélico-tomista, Braig adhiere sustancialmente a la doctrina de la plurivocidad del ente. De hecho, afirma que este último está siempre determinado y es múltiple, y precisamente según la determinación y la multiplicidad de sus elementos, no sólo *constantes,* sino también *constitutivos,* esto es, las categorías. Dice que el ser se predica de tantos modos como "determinaciones generales, especiales, accidentales e individuales del ente"

hay.[18] Siempre en conformidad con la tradición aristotélico-tomista, subraya además que esta plurivocidad no es arbitraria, sino que está organizada según el orden analógico. Es más, refuerza el sentido unitario de la analogía, afirmando que la plurivocidad del ente no impide captar la unicidad del ser, ya que este último sería un concepto plurívoco, pero único, y su determinación fundamental sería el ser-uno en el ser-distinto.[19]

En otro lugar, en un pasaje al comienzo de *Vom Erkennen*, Braig define al ser en general como un "concepto colectivo" *(Sammelbegriff)*:

> Por *ser en general* no se entiende el verbo que une el sujeto y el predicado de un juicio: "Dios es bueno". Y tampoco se designa al ser que hace de predicado en las proposiciones existenciales: "Y por lo tanto, Dios es". El ser como sujeto es una palabra colectiva [y en una nota agrega: *ipsum esse, esse simpliciter, esse actuale s. formale, actus entis, to einai haplós, to on he on, ousía, enérgeia, entelékheia*].[20]

Además, cuando trata del ser en general Braig niega que éste pueda ser hipostasiado como existente separadamente de los entes, y dice: "Es gibt kein blosses und allgemeines Sein, es sind Seiende".[21] Niega, por lo tanto, la posibilidad de dar una verdadera definición del ser, afirmando que "los intentos de dar determinaciones conceptuales del ser son todos falaces y contradictorios. Ser es 'posición', 'hacer', 'energía', 'afirmación', 'fundamento de la posibilidad': definiciones de este tipo confunden la primera nota cognoscitiva del ente con la connotación esencial del ser".[22]

No obstante, Braig se propone captar y pensar la unidad de ser y, más aún, incluso ve en esto una de las tareas fundamentales de la ontología. En el comienzo de su tratado *Vom Sein* afirma que

[18] C. Braig, *Vom Sein, op. cit.*, p. 23.
[19] *Ibid.*, p. 28.
[20] C. Braig, *Die Grundzüge der Philosophie*, vol. III: *Vom Erkennen. Abriss der Noetik*, Friburgo, Herder, 1897, p. 1.
[21] Véase C. Braig, *Vom Sein, op. cit.*, p. 6.
[22] *Ibid.*, pp. 21 y 22.

la pregunta "qué es el ente en tanto que es" debe guiar la búsqueda de una imagen idéntica *(eidos)* en todos los entes (y por esto designa con el término "eidología" la primera parte de su investigación ontológica).[23] Resulta interesante entonces considerar cómo piensa la unidad del ser con respecto a las diferenciaciones categoriales. Dice:

> Nuestro juicio universal es: "El ente es". El significado de tal juicio es: cada ente es una cosa-sustancia con características de sustancia, es sustancia con accidentes. La *categoría omnicomprensiva*, que comprende en sí y debajo de sí todas las otras posibles, es, tanto lógica como ontológicamente, la categoría de "sustancia y accidente".[24]

Ahora bien, puede advertirse que este intento de contemplar en el concepto común de ente la noción de sustancia y accidente es análogo en su estructura al realizado por Brentano, pues también Brentano, acentuando la fuerza unificadora de la analogía, remite la multiplicidad de los sentidos del ser según las categorías, en un primer momento, a la sustancia y al accidente, y luego al concepto de ente.

Además, Braig adhiere a la concepción de Dios como *ipsum esse*. Esta doctrina, desarrollada, como se sabe, sobre todo por Tomás de Aquino, incluye la tendencia a sustancializar al ser, es decir, a concebirlo como una hipóstasis y a identificarlo con Dios, si bien, en especial en Tomás, esta tendencia de probable origen neoplatónico se conjuga sabiamente con la doctrina de la multiplicidad de los sentidos del ser creatural.[25] Ahora bien, Braig adhiere a

[23] Véase *ibid.*, p. 18.

[24] *Ibid.*, p. 54.

[25] Véase K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin, op. cit.*; E. Berti, "Aristotelismo e neoplatonismo nella dottrina tomistica di Dio come *'ipsum esse'*", *op. cit.* Además, véase acerca del problema de la *analogia entis*, en conexión con el problema del *ipsum esse:* P. Grenet, "Saint Thomas d'Aquin a-t-il trouvé dans Aristote l'analogia entis?", en *L'attualità della problematica aristotelica*, Padua, Atenore, 1970, pp. 153-175; P.

esta doctrina, pero en ciertos puntos parecería querer introducir una distinción ontológica entre el ser y los entes, lo que resulta sumamente significativo desde la perspectiva de la génesis del problema del ser en Heidegger que estamos considerando.

Como apertura del tratado *Vom Sein*, a manera de prólogo, Braig cita un extenso pasaje del *Itinerarium mentis in Deum*, de Buenaventura de Bagnoregio, en el cual el *ipsum esse* se distingue de los entes individuales "Ipsum *esse* adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse, quia ipsum *esse* purissimum non occurrit nisi in plena fuga *non-esse*, sicut et *nihil* in plena fuga *esse*. [...] *esse* nominat ipsum purum actum entis: *esse* igitur est, quod primo cadit in intellectum".[26] El pasaje continúa luego ilustrando la dificultad que genera esta diferencia ontológica:

> Mira est caecitas intellectus, qui non considerat illud, quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere. Sed sicut oculus, intentus in varias colorum differentias, lucem, per quam videt cetera, non videt, et si videt, non advertit: sic oculus mentis nostrae, intentus in entia particularia et universalia, ipsum *esse* extra omne genus, licet primo occurrat menti et per ipsum alia, tamen non advertit. Unde verissime apparet, quod, "sicut oculus vespertilionis se habet ad lucem, ita se habet oculus mentis nostrae ad manifestissima naturae" [véase Arist. *Met.* II, 1, 993 b 9-11]: quia assuefactus ad tenebras entium et phantasmata sensibilium, cum ipsam lucem summi *esse* intuetur, videtur sibi nihil videre, non intelligens, quod ipsa caligo summa est mentis nostrae illu-

---

Aubenque, "Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être", en *Les Etudes Philosophiques*, núm. 1, 1978, pp. 1-12. (Acerca de la *analogia entis*, en general, es siempre válida la lectura del precioso tratado de E. Przywara, *Analogia entis*, Einsiedeln, Johannes, 1962.)

[26] [El propio *ser* es en sí tan certísimo que no puede pensarse que no es; que el propio *ser* purísimo no se muestra al entendimiento sino en plena fuga del *no-ser*, así como la *nada* no se muestra al entendimiento sino en plena fuga del *ser*. (...) el *ser* nombra el puro acto mismo del ser: el *ser*, por lo tanto, es lo que primero se presenta al intelecto.] C. Braig, *Vom Sein*, *op. cit.*, p. v. (El pasaje está tomado del *Itinerarium mentis in Deum*, v, 3.)

minatio, sicut, quando videt oculus puram lucem, videtur sibi nihil videre.[27]

La adhesión de Braig a la idea de una diferencia ontológica entre el ser y los entes queda confirmada más adelante por lo que sostiene en las partes conclusivas de su tratado. Allí, al observar que las conclusiones de la ontología constituyen el tema fundamental de la teología y que, por lo tanto, la ontología alcanza su culminación en la teología, Braig expresa la necesidad de captar un orden universal del ser y afirma además que el principio de ese orden debe buscarse en Dios como *ipsum esse,* del que dice "que es en virtud de su propia esencia" "fundamento originario de los entes" y "Uno originario".[28] Esto confirma la sospecha de que también en Braig a la concepción aristotélica de la plurivocidad del ser se le superpone la tendencia escolástica de hipostasiar el concepto de ser en la concepción de Dios como *ipsum esse.*

Ahora bien, al constatar estas tendencias presentes en el tratado de Braig y plantear su posible incidencia en la forma de constituirse la problemática del ser en el joven Heidegger, es evidente que, en principio, la relevancia de estas observaciones debe calibrarse con la debida cautela. De hecho, si desde un punto de vista temático no hay duda de que Braig, junto con Brentano, ha contri-

[27] [Sorprendente es la ceguera del intelecto, que no considera lo que ve primero y sin lo cual nada puede conocer. Pero como el ojo, atento a las varias diferencias de los colores, no ve la luz, por la cual ve las demás cosas, y si la ve, no la advierte: así el ojo de nuestra mente, atento a los seres particulares y universales, no advierte sin embargo el propio *ser* más allá de todo género, aunque se presente primero a la mente y por él mismo se presenten las otras cosas. De ahí aparece muy verdaderamente que, "como el ojo del murciélago se comporta respecto de la luz, así se comporta el ojo de nuestra mente respecto de las cosas más manifiestas de la naturaleza" (véase Arist. *Met.* II, 1, 993 b 9-11): que, acostumbrado a las tinieblas de los seres y a los fantasmas de las cosas sensibles, cuando contempla la luz misma del sumo *ser,* le parece que nada ve, no entendiendo que la oscuridad misma es la suprema iluminación de nuestra mente, así como, cuando el ojo ve pura luz, le parece que nada ve.] *Ibid.,* pp. V y VI (*Del Itinerarium mentis in Deum,* V, 4).

[28] Véase *ibid.,* pp. 149-158, especialmente pp. 156 y 157.

buido a orientar la investigación del ser en el joven Heidegger, resulta más difícil, en cambio, precisar el real peso de su incidencia.

Si se considera que, a una edad muy temprana, Heidegger lee el tratado de Braig casi paralelamente con el de Brentano, y si se tiene en cuenta que al menos hasta su tesis de doctorado su pensamiento aparece extremadamente dúctil y receptivo a los estímulos especulativos que recibe, no es del todo improbable que el tratado *Vom Sein* de Braig haya contribuido, más que nada desde un punto de vista general, a orientar el interés de Heidegger hacia la problemática ontológica, y, en segundo lugar, más específicamente, a conducir en una cierta dirección la cuestión del ser que estaba surgiendo, o, si se prefiere, a confirmar la dirección que ella había tomado a partir de la lectura de la disertación de Brentano: es decir, la tendencia a poner el acento de la investigación sobre todo en el significado guía del ser más que sobre la multiplicidad de sus significados, aunque esa tendencia surge de la exigencia de entender mejor la doctrina de la plurivocidad del ser.[29]

Por lo tanto, si se integra el repertorio de temas y de problemas que el tratado de Braig pone ante los ojos del joven Heidegger con la consideración del problema del sentido unitario del ser que recoge de la lectura de Brentano, tendremos los extremos y las coordenadas esenciales para leer los escritos juveniles desde esta perspectiva y bajo esta luz, es decir, para captar en la presencia de Aristóteles el criterio que ordena los elementos contenidos en estos textos y descubrir un hilo conductor que nos oriente en el silencio del decenio que precede a la publicación de *Ser y tiempo*.

[29] Acerca de este aspecto del problema del ser en Heidegger comparado con la doctrina neoplatónica del ser, véase W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1980, pp. 131-143, y comparada con la teoría platónica de los principios, véase H. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, introd. y trad. de G. Reale, Milán, Vita e pensiero, 1972, pp. 307-310; y por último, acerca de las analogías y de las conexiones de la comprensión heideggeriana del ser como *alétheia* con la tradición metafísica de la luz, véase K. Hedwig, *Sphaera lucis. Studien zur Inteligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation*, Münster, Aschendorff, 1980, en particular pp. 2-5.

III. VERDAD, SUJETO Y TEMPORALIDAD: LA PRESENCIA DE ARISTÓTELES EN LOS CURSOS DE MARBURGO Y EN *SER Y TIEMPO*

1. El planteamiento de la problemática

La publicación de los cursos que Heidegger dictó en Marburgo desde el semestre de invierno de 1923-1924 hasta el semestre de verano de 1928 permite esclarecer la evolución de su pensamiento en los años inmediatamente precedentes a la publicación de *Ser y tiempo,* esto es, uno de sus períodos más intensos y fecundos. En el contexto de la confrontación con la tradición que estamos analizando aquí, esta etapa ofrece un interés particular en tanto se caracteriza sobre todo porque Heidegger se mide entonces con algunos de los grandes momentos fundativos del pensamiento ontológico tradicional, es decir (para mencionarlos en el orden en que se ocupa de ellos), con Husserl, con Aristóteles y con Kant (pero también con Tomás de Aquino, con Suárez, Descartes y Leibniz).

Todas estas confrontaciones, y en especial la confrontación con Aristóteles, tienen lugar en el horizonte del intento heideggeriano de poner en cuestión los presupuestos de la ontología tradicional y de preparar el terreno para una refundación verdaderamente radical. Este cuestionamiento y esta refundación se realizan, por una parte, señalando la reductibilidad de la comprensión metafísica del ser como presencia (vinculada a una comprensión del tiempo que privilegia la dimensión del presente); por otra parte, individualizando en el modo de ser específico de la vida humana, o sea en el ser-ahí, el fundamento estructural para un replanteo radical del problema del ser.

Por lo tanto, existe una conexión no meramente exterior que vincula entre sí estas confrontaciones de Heidegger con la tradición, y en particular las tres principales, las que mantiene con Husserl, con Aristóteles y con Kant. En cuanto a su orden, puede decirse que Heidegger confronta sobre todo con la fenomenología husserliana y que luego llega a su interpretación de Aristóteles a partir de los interrogantes que le quedan sin responder en su confrontación con Husserl. En el pensamiento de este último, de hecho, había llegado a ver, realizada y llevada a sus extremas consecuencias, la fundación de una filosofía del sujeto dirigida en primera instancia al conocimiento científico y a las categorías lógicas y teóricas. En Aristóteles, en cambio, cree poder reconocer un repertorio *completo* de las determinaciones ontológicas fundamentales de la vida humana, y además sin los presupuestos de las modernas filosofías del sujeto. En Kant, por último, Heidegger se esforzará por ver una superación del tradicional olvido de la conexión entre ser y tiempo, por el hecho de que había intentado pensar la unidad de las determinaciones fundamentales de la vida humana, identificadas por Aristóteles, pero en una aproximación rapsódica, sin plantear el tema de la unidad; y, aunque sin conciencia de ello, Kant habría determinado esta unidad como temporalidad, lo que lo llevó a vincular temporalidad y subjetividad y a alcanzar ese fundamento de la finitud que (como quiere probarlo la ecuación heideggeriana de ser-ahí y temporalidad originaria) permite volver a plantear el problema del ser y del tiempo.

Cuando se llega a la interpretación de Aristóteles, aparece de inmediato la divergencia con respecto a su anterior confrontación, la de sus años juveniles a partir de la lectura de Brentano y de Braig, tanto por su más amplio espectro temático como por el compromiso especulativo más maduro y profundo, y también por el más elevado nivel interpretativo que alcanza. La centralidad y el carácter fundamental del problema del ser permanecen firmes, pero surge cierto desplazamiento temático, ya que, aunque el ser sigue siendo el horizonte general y el fin último de su investigación, Heidegger desarrolla ahora la confrontación con Aristóteles en rela-

ción con esas temáticas que después ocuparán un lugar central en *Ser y tiempo*, y que son por los menos tres: el problema de la *verdad*, el problema del "*sujeto*" y el problema de la *temporalidad*.

Para comprender este desplazamiento temático y el salto cualitativo que lo acompaña, resulta oportuno considerar que los años que transcurren entre su tesis de doctorado y la convocatoria a Marburgo, es decir, los años de su primera enseñanza en Friburgo, constituyen para Heidegger un período de reflexión, de crisis y de cambios radicales. Existe un documento significativo, que vale la pena citar extensamente, en el que se puede percibir la profunda transformación de Heidegger en esos años. Se trata de una carta del 9 de enero de 1919 dirigida a Engelbert Krebs.[1] Éste es su texto:

> Egregio Señor Profesor,
>
> los dos años que han transcurrido y a lo largo de los cuales me he preocupado por aclarar los principios de mi posición filosófica, interrumpiendo cualquier otra tarea científica, me han llevado a resultados por los cuales, si me encontrara en un vínculo extrafilosófico, no podría tener garantizada la libertad de convicciones y de enseñanza.
>
> Convicciones gnoseológicas que involucran la teoría del conocimiento histórico han vuelto para mí problemático e inaceptable el *sistema* del catolicismo, pero no el cristianismo y la metafísica (esta última, no obstante, en un nuevo sentido).
>
> Creo haber percibido con mucha fuerza (quizás más que sus funcionarios oficiales) cuántos valores encierra el medioevo católico, y nosotros estamos todavía muy lejos de valorizarlos como corres-

[1] Esta carta se conserva en el *Nachlass* de Engelbert Krebs en el Seminario de Dogmática de la Universidad de Friburgo, y fue publicada por B. Casper en "Martin Heidegger und die Teologische Fakultät Freiburg (1909-1923)", en *Freiburger Diözesan Archiv*, núm. 32, 1980, pp. 534-541, en especial p. 541. Acerca de la actividad de Heidegger en estos años, véase T. Sheehan, "Heidegger's Early Years: Fragments for a Philosophical Biography", en T. Sheehan (ed.), *Heidegger. The Man and the Thinker*, Chicago, Precedent Publishing, 1981, pp. 3-19; acerca de la relación con Husserl, véase K. Schuhmann, "Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls", en *Husserliana Dokumente*, núm. 1, La Haya, Nijhoff, 1977.

ponde. Mis investigaciones en fenomenología de la religión, que tienen en cuenta de un modo muy especial la Edad Media, intentan testimoniar, en lugar de cualquier discusión, que a pesar de la transformación de mi posición de fondo no me permití dejar de lado el juicio objetivo y sobrio y la alta consideración del mundo de la vida católico en una polémica de apóstata irritante y penosa.

Por lo tanto, también en el futuro tendré cuidado de permanecer en contacto con estudiosos católicos que vean y admitan ciertos problemas y sean capaces de interesarse por convicciones diferentes.

Me resulta pues particularmente precioso (y por esto quiero manifestarle mi muy cordial gratitud) no perder el don de su preciosa amistad. Mi mujer, que lo ha visitado hace poco, y yo mismo, querríamos mantener nuestro vínculo de particular confianza con usted. Es difícil vivir como filósofo, la íntima sinceridad frente a uno mismo y a aquellos a quienes se debe enseñar exige sacrificios, renuncias y luchas, que a los artesanos de las ciencias les resultarán siempre ajenas.

Creo tener una vocación interior para la filosofía, y realizándola en la investigación y en la enseñanza creo hacer lo que mis fuerzas me permiten para el destino eterno del hombre interior, y de este modo creo justificar, solo ante Dios, mi existencia y mi actividad.

Cordialmente suyo, Martin Heidegger

Este documento, que nos permite percibir la radicalidad con que el joven Heidegger se consagra a la tarea del filosofar, nos muestra hasta qué punto es lamentable no disponer de los escritos de este período, de modo de poder seguir, como en el período de Marburgo, la maduración de su pensamiento.[2] De todos modos, por fortuna, conocemos gracias a distintos testimonios, al menos en

[2] No incluida inicialmente en el programa de la *Gesamtausgabe*, la publicación de los cursos de la primera enseñanza en Friburgo está anunciada como apéndice de la II sección. De los quince cursos que en conjunto tuvo a su cargo Heidegger se han anunciado hasta ahora sólo siete. Según nos informa el encargado principal de la edición (F.-W. von Herrmann), los manuscritos relativos a los otros cursos fueron destruidos por el mismo Heidegger (véase F.-W.

sus grandes líneas, las temáticas principales de las que se ocupa Heidegger durante su primera enseñanza en Friburgo.[3] Sabemos que durante este período le dedica de manera reiterada una gran atención al pensamiento aristotélico. De la lista de seminarios y cursos que tuvo a su cargo podemos deducir la frecuencia con que Heidegger se ocupa de Aristóteles: en el semestre de verano de 1916 dicta junto con Krebs un seminario acerca de pasajes escogidos de los escritos lógicos de Aristóteles; en el semestre de verano de 1921 (paralelamente a un curso sobre *Agustín y el neoplatonismo)* lee en un seminario práctico el *De anima*; en el semestre de invierno de 1921-1922 dicta un curso sobre la *Física* (anunciado ahora en HGA LXI con el título *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles*);* en el semestre de verano de 1922, una vez más, un curso completo sobre pasajes escogidos de la ontología y de la lógica de Aristóteles y además, paralelamente, un seminario sobre la *Ética a Nicómaco*; por último, en el semestre de invierno de 1922-1923 dicta un seminario acerca de los libros IV y V de la *Física*.[4]

Los resultados de esta intensa confrontación con Aristóteles parecerían haber sido elaborados por Heidegger en un voluminoso

---

von Herrmann,"Die Edition der Vorlesungen Heideggers in seiner Gesamtausgabe letzter Hand", en *Feiburger Universitätsblätter*, núm. 78, 1982, pp. 85-102).

[3] Un listado completo de los cursos y de los seminarios que tuvo a su cargo Heidegger figura en W. J. Richardson, "Heidegger. Through Phenomenology to Thought", en *Phaenomenologica*, núm. 13, La Haya, Nijhoff, 1963, pp. 663-671. Brinda algunas indicaciones relacionadas con el contenido de los cursos de la primera enseñanza en Friburgo O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, 2ª ed., Pfullingen, Neske, 1983, pp. 36-45 (también es importante el posfacio a la segunda edición, pp. 319-355); en especial acerca de su interpretación de Aristóteles, véase H.-G. Gadamer, *Heideggers Wege*, Tubinga, Mohr, 1983, pp. 31, 32, 118 y 131; por último, acerca del curso de 1920-1921, véase T. Sheehan, "Heidegger e il suo corso sulla 'Fenomenologia della religione' (1920/1921)", en *Filosofia*, núm. 31, 1980, pp. 431-446.

* M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, trad. de J. A. Escudero, Madrid, Trotta, 2002. [N. de la T.]

[4] Véase W. J. Richardson, "Heidegger. Through Phenomenology to Thought", *op. cit.*, pp. 663 y 664.

manuscrito cuyo contenido esencial se publicaría en un artículo previsto para el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* de Husserl, pero que nunca apareció. En este trabajo Heidegger se habría ocupado del VI libro de la *Ética a Nicómaco*, del libro II de *De anima*, de los libros I (1-2) y VII-IX de la *Metafísica* y del libro I (8) de la *Física*, es decir, de todos esos textos de Aristóteles que luego representarán las referencias centrales de sus planteos.[5]

Así recuerda Heidegger ese momento de su confrontación con Aristóteles:

> Cuanto más evidente me resultaba la fecundidad de una creciente familiaridad con la perspectiva fenomenológica para la interpretación de los escritos de Aristóteles, tanto menos me podía apartar de Aristóteles y de otros pensadores griegos. Pero por cierto no podía todavía evaluar el momento que traería como consecuencia decisiva ese *nuevo modo de ocuparse de Aristóteles*. Cuando yo mismo, a partir de 1919, [...] en un seminario puse a prueba una comprensión distinta de Aristóteles, mi interés se centró una vez más en las *Investigaciones lógicas*, sobre todo en la segunda de la primera edición. La diferencia que se establece allí entre intuición sensible e intuición categorial se me reveló en toda su importancia para la determinación del múltiple significado del ente.[6]

Esta importante confrontación con Aristóteles en los años de la primera enseñanza en Friburgo es retomada luego en los cursos de Marburgo, en los que la interpretación de Aristóteles aparece en estrecha conexión con la elaboración del programa especulativo de Heidegger, es decir, el replanteo del problema del ser a través del análisis del ser-ahí. Por este motivo, la interpretación marburguesa

[5] Véase E. Husserl, "Briefe an Roman Ingarden, Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl", en *Phaenomenologica*, núm. 25, La Haya, Nijhoff, 1968, pp. 25-27; véase también H.-G. Gadamer, *Heideggers Wege*, *op. cit.*, p. 118.

[6] M. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, p. 86; trad. it., p. 187 (las cursivas me petenecen).

de Aristóteles se diferencia de las interpretaciones posteriores a la "vuelta". En ella no se trata (como, por ejemplo, en el ensayo acerca del concepto aristotélico de *physis)* de interpretar desde una perspectiva ya constituida –la de la historia de la metafísica como historia del olvido del ser– un momento esencial de ésta (el aristotélico, precisamente) para probar la consistencia del cuadro general y la pertenencia de ese momento al cuadro. En Marburgo, continuando la investigación ya iniciada en los últimos años de Friburgo, la cuestión para Heidegger reside en captar en el pensamiento aristotélico algunas determinaciones y algunos momentos esenciales que, a partir de oportunas reestructuraciones, le servirán como una contribución esencial para sus propias metas fundativas.

En cuanto a su extensión cronológica, esta confrontación se centra sobre todo en los primeros años de su enseñanza en Marburgo. En cambio, a partir de mediados de la década de 1920, más precisamente a partir de la mitad del curso del semestre de invierno de 1925-1926, el interés de Heidegger se centrará en la figura de Kant.

A excepción de un curso sobre la *Retórica* en el semestre de verano de 1924, disponemos ya de casi todos los cursos marburgueses vinculados a su confrontación con Aristóteles.[7] En relación con el curso sobre la *Retórica* podemos imaginar, a grandes rasgos, cuál era su contenido, teniendo en cuenta pasajes de otros cursos marburgueses y de *Ser y Tiempo* en los que (retomando muy probablemente consideraciones desarrolladas en ese curso) Heidegger se ocupa de la doctrina de las pasiones contenida en el libro II de la *Retórica*. Sabemos que la utiliza en el contexto del análisis del ser-ahí como "la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del convivir", poniendo de relieve su alcance ontológico y

[7] Digo "casi todos" porque (además del curso de 1924 sobre la *Retórica)* aún falta publicar dos cursos marburgueses que tienen cierta importancia en relación con la confrontación con Aristóteles. Se trata del curso del semestre de verano de 1926 acerca de los *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, cuya *Nachschrift*, de la cual tengo conocimiento, trata de Aristóteles en las pp. 5-24 (sobre todo del libro I de la *Metafísica*) y pp. 76-102, y del curso del semestre de invierno de 1926-1927 acerca de la *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*.

afirmando que "la interpretación ontológica fundamental de lo afectivo, de Aristóteles en más, no ha dado ningún paso hacia adelante digno de señalarse".[8]

Sobre la base de los otros cursos marburgueses publicados, se trata ahora de examinar la presencia central de Aristóteles en todas las etapas esenciales del desarrollo especulativo de Heidegger hasta *Ser y tiempo,* y no sólo en los momentos decisivos de la transformación ontológica de la fenomenología y de su distanciamiento de Husserl, sino también en aquellos pasajes en los que, aun cuando no sea Aristóteles el centro de su atención y sus afanes, todavía es perceptible esa tensión ontológica desarrollada y templada en la confrontación de Heidegger con los textos aristotélicos. Este análisis podrá llevarse a cabo de la manera más conveniente si nos atenemos al orden de los tres problemas fundamentales que se presentan en este caso: el problema de la verdad, el problema del "sujeto" y el problema de la temporalidad.

2. El problema de la verdad

Heidegger comienza a focalizar su atención en el problema de la verdad a través de un connubio entre Husserl y Aristóteles, entre feno-

[8] M. Heidegger, *Sein und Zeit,* ed. de F.-W. von Herrmann, 1977 (en adelante, HGA II), pp. 184 y 185; trad. it.: *Essere e Tempo,* trad. de P. Chiodi, 2ª ed., Turín, Utet, 1969, § 29, p. 231 [trad. esp.: *Ser y tiempo,* trad. de J. Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1951; trad. de J. E. Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997/Madrid, Trotta, 2003]. Heidegger expresa su valoración de la *Retórica* también en otros contextos, por ejemplo, subrayando la distinción entre el momento semántico y el momento apofántico predicativo del *logos.* Así, en un pasaje del curso del semestre de invierno de 1929-1930 observa que en la *Retórica* Aristóteles ha identificado y llevado a cabo por primera vez "la grandiosa tarea de someter a una interpretación las formas y los constructos del discurso no tético" (*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit,* Curso del semestre de invierno de 1929-1930 en Friburgo, ed. de F.-W. von Herrmann, 1983 [en adelante, HGA XXIX-XXX], p. 439 [trad. esp.: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo - Finitud - Soledad,* trad. de J. A. Ciria, Madrid, Alianza, 2007]).

menología y ontología, cuyas huellas evidentes pueden advertirse en el primero de los cursos marburgueses de los que disponemos en la actualidad, es decir, el del semestre de verano de 1925 publicado con el título *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo.*[9]

En este caso, la atención de Heidegger se centra sobre todo en su confrontación crítica con Husserl. Sin embargo, con una frecuencia que no es casual, nos encontramos con signos evidentes de la anterior interpretación friburguesa de Aristóteles, acompañada a menudo por la declaración programática de la necesidad de extender la confrontación a todos los ámbitos fundamentales de la indagación filosófica y de conectar de manera sistemática los resultados de esta confrontación extendida con los problemas surgidos de la apropiación crítica de la fenomenología.

La parte introductoria del curso, dedicada a ilustrar el sentido y las tareas de la fenomenología, presenta algunos pasajes significativos en este sentido. En el primero de ellos, en el marco de una exposición del sentido general y de la importancia del descubrimiento husserliano de la intuición categorial, Heidegger se ocupa en especial del problema de la verdad, y más precisamente de la cuestión de la distinción y de la caracterización de la comprensión ontológica de la verdad en contraposición a su comprensión meramente gnoseológica. Ahora bien, al tratar este problema, Heidegger observa que "la fenomenología [...] rompe con la restricción del concepto de verdad a los actos referenciales *(beziehende Akte)*, a los juicios" y así "sin una conciencia explícita de ello, retorna al con-

[9] M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs,* Curso del semestre de verano de 1925 en Marburgo, ed. de P. Jaeger, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1977 (en adelante, HGA XX) [trad. esp.: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo,* trad. de J. Aspiunza, Madrid, Alianza, 2006].

Acerca de la problemática de este curso en general, véase W. Biemel, "Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit", en E. W. Orth (ed.), *Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen, Phänomenologische Forschungen,* vol. 6-7, Friburgo-Múnich, Alber, 1978, pp. 141-223. Acerca de la terminología heideggeriana en este curso véase T. Kisiel, "Der Zeitbegriff beim früheren Heidegger," en E. W. Orth (ed.), *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger, Phänomenologische Forschungen,* vol. 14, Friburgo-Múnich, Alber, 1983, pp. 192-211.

cepto de verdad más amplio que tenían los griegos (Aristóteles), de modo que ellos podían llamar verdadera incluso a la percepción en cuanto tal y a la 'simple' y directa percepción de algo".[10]

Esta ruptura y este retorno son para Heidegger la consecuencia necesaria de la tesis husserliana, según la cual no sólo los actos de tipo predicativo (en el lenguaje aristotélico, actos de *sýnthesis* y de *diáiresis)* sino también los actos "simples", es decir, monotéticos o unirradiales *(einstrahlig)*, como por ejemplo la percepción de un color, pueden ser "identificados" *(Ausweisung)* y, por lo tanto, pueden tener carácter de verdad. A los ojos de Heidegger, esto implica una amplificación ontológica del concepto de verdad en contraposición a la comprensión gnoseológica tradicional, según la cual lo verdadero se obtiene sólo de la síntesis y de la separación de las representaciones, como lo había afirmado sobre todo el neokantismo rickertiano. Heidegger, por lo tanto, quiere subrayar como mérito de Husserl el hecho de que él restaura la idea de una verdad precategorial, antepredicativa; y ésta es la idea de verdad que Heidegger ve afirmarse por primera vez en el pensamiento griego, y, en particular, en Aristóteles.

En el mismo sentido, en la tesis husserliana (desarrollada también, como la precedente, en las *Investigaciones lógicas)* según la cual los actos categoriales son "actos fundados", es decir, se apoyan en última instancia en el fundamento de la intuición sensible, Heidegger cree poder descubrir una correspondencia con la tesis aristotélica, formulada en *De anima* III, 431 a 16-17, según la cual, como él mismo lo traduce, "el alma no puede pensar *(vermeinen)* nada, si primero no se le muestra algo" *(dio oudépote noéi aneu phantásmatos he psykhé)*.[11]

Lo que Heidegger quiere poner de relieve al observar esta correspondencia es la suposición de fondo que el pensamiento de Husserl y el de Aristóteles tienen en común, y que debe tener toda

[10] HGA XX, pp. 85 y 87. Acerca de la relación de Heidegger con Husserl me permito remitir a mi trabajo "La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger", en *Theoria*, 4, 1984, núm. 1, pp. 125-165.

[11] HGA XX, p. 94. Es interesante advertir que aquí Heidegger traduce *noéin* sirviéndose del término técnico husserliano *vermeinen*, mientras que luego traducirá *noéin* y *nous* respectivamente, como *vernehmen* y *Vernunft*.

filosofía que parta del punto de vista de lo finito, la suposición de que un pensamiento que no se apoya en la sensibilidad, un pensamiento "sin sensibilidad fundante", constituye un contrasentido. Y ésta es una convicción que Heidegger encontrará confirmada y desarrollada de manera sistemática en Kant, para quien, como se sabe, dos son las fuentes del conocimiento (para ese ser finito que es el hombre), la sensibilidad y el intelecto, y la una sin el otro está ciega, y éste sin aquélla, vacío. Y esta es la convicción finitista fundamental que Heidegger hará propia al plantearse el problema del acceso cognoscitivo al ser, fundándolo precisamente en la estructura ontológica misma del ser-ahí.

Sin embargo, estas correspondencias entre la fenomenología husserliana y Aristóteles que Heidegger descubre no son válidas exclusivamente en un sentido positivo. Incluso allí donde se afianza el distanciamiento heideggeriano de la unilateralidad de la orientación husserliana en relación con los problemas de la *theoría* y del conocimiento científico; incluso allí donde aparece la observación crítica fundamental, según la cual Husserl no aclararía lo suficiente el horizonte ontológico de su investigación y permanecería vinculado a la filosofía del sujeto y a la metafísica de la presencia, pues bien, incluso en estos casos Heidegger vincula a Husserl con Aristóteles, ya que en su opinión es Husserl quien lleva a su cumplimiento esa tradición que tiene su origen en Aristóteles.

No obstante, en contra de la fenomenología husserliana observa críticamente:

> Resulta así que el punto de partida para la elaboración de la conciencia pura es una posición *teorética*, lo cual, naturalmente, no es por sí mismo, en principio, ni una objeción ni un infortunio, sólo lo es en tanto que luego, a partir de esta base teorética, se eleva la pretensión de determinar el entero campo de las actitudes, sobre todo las prácticas.[12]

[12] *Ibid.*, p. 162 (las cursivas me pertenecen).

Y la objeción que hacia el final del curso Heidegger presenta en su confrontación con las categorías aristotélicas apunta evidentemente en la misma dirección:

> Las categorías aristotélicas, *ousía, poion, poson, pou, pote, pros ti (hypokéimenon-symbebekota*, es decir, lo que siempre ha de acompañar al estar ahí, a la simple presencia, las posibilidades a priori del algo en tanto que algo), en un sentido tradicional: sustancia, cualidad, cantidad, lugar, tiempo, relación, han surgido todas ellas en ese ámbito peculiar de la *mera aprehensión de cosas (Dingerfassen)* y de un determinado tipo de discurso al respecto, a saber, el de la *proposición teorética*. Pero ya para Aristóteles estas categorías fueron las categorías por antonomasia del ser; fueron al mismo tiempo la base para la definición de las categorías de los objetos en general, es decir, de las determinaciones que convienen a todo algo sólo por ser algo, sea en el mundo, sea pensado.[13]

De todos modos, a pesar de esta observación crítica, en este período la confrontación de Heidegger con Aristóteles se caracteriza sobre todo por el esfuerzo por apropiarse en un sentido positivo de las determinaciones fundamentales de la ontología aristotélica, y en particular de su comprensión del fenómeno de la verdad, para utilizarlas en el análisis de los momentos estructurales del ser-ahí. El modo en el que Heidegger realiza en un sentido positivo esta recuperación y esta reapropiación de Aristóteles aparece con particular claridad en el curso del semestre siguiente (1925-1926), publicado recientemente con el título de *Lógica. La pregunta por la verdad*.[14]

[13] HGA XX, p. 301.

[14] M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Curso del semestre de invierno de 1925-1926 en Marburgo, ed. de W. Biemel, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1976 (en adelante, HGA XXI) [trad. esp.: *Lógica. La pregunta por la verdad*, trad. de J. A. Ciria, Madrid, Alianza, 2004]. Acerca de la problemática de este curso, véase M. Bonola, *Verità e interpretazione nello Heidegger di "Essere e Tempo"*, Turín, Filosofia, 1983; G. Scrimieri, *Fenomenologia ed ermeneutica tra*

La interpretación de Aristóteles ocupa la primera parte del curso, en la que Heidegger analiza "el problema de la verdad en los inicios decisivos de la lógica filosófica" y también "las raíces de la lógica tradicional". El objetivo fundamental que orienta el curso de su investigación es aprehender el lugar originario de la verdad y determinar en virtud de esta aprehensión la estructura fundamental del *logos*. Como se sabe, se trata de una tarea que Heidegger asume en los párrafos centrales de *Ser y tiempo* (sobre todo en §§ 7 B, 33, 44), donde se la aborda y se la resuelve en el contexto de la analítica existencial. Pero mientras en su *opus magnum* la interpretación directa de los textos aristotélicos queda en un segundo plano para concederle más espacio al desarrollo y tratamiento del problema mismo, en el curso de 1925-1926 esta relación se invierte, y la confrontación con Aristóteles queda documentada en su amplitud originaria.

Heidegger parte en este caso (como lo hará también en *Ser y tiempo)* de una problematización de las tres tesis tradicionales sobre la verdad: la primera tesis afirma que el lugar de la verdad es la proposición; la segunda dice que la verdad es la adecuación o coincidencia entre pensamiento y ser, entre representación y cosa; y la tercera, por último, le atribuye a Aristóteles la paternidad de las dos afirmaciones precedentes.

Heidegger cuestiona estas tres tesis a lo largo de una triple progresión argumentativa. 1) Distingue en el lenguaje, en primer lugar, el momento semántico del momento apofántico expresado en la proposición o predicación; 2) examina a continuación la estructura peculiar de la predicación, es decir, el hecho de que puede ser verdadera o falsa, en el intento por revelar su fundamento; 3) este último es aprehendido finalmente distinguiendo el ser-verdadero

---

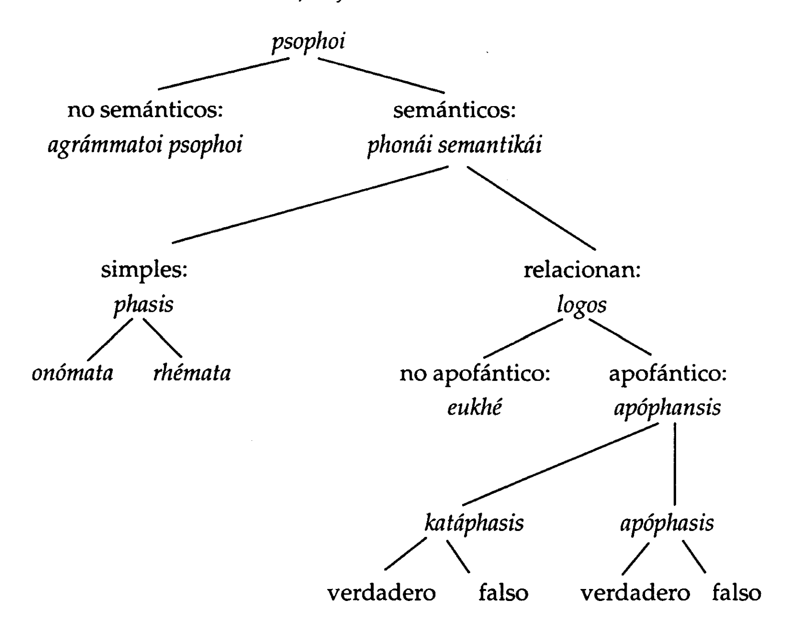
Edmund Husserl e Martin Heidegger, Bari, Levante, 1983, pp. 141-178. Véase además A. Fabris, *Logica ed ermeneutica. Interpretazione di Heidegger*, Pisa, Ets, 1982, pp. 25-68.

(Wahrsein) de la predicación de la verdad *(Wahrheit)* en un sentido más originario, antepredicativo, ontológico, es decir, de esa verdad que es el carácter mismo del ser.

1.

Sobre la base de la lectura del primer capítulo de *De interpretatione*, junto con referencias al tercer libro de *De anima*, Heidegger aprehende y define el carácter del *logos* como esa actitud "descubriente" de la vida humana consciente, del ser-ahí, mediante la cual en el lenguaje y en la palabra ella accede al ente y lo hace manifiesto. Distintos de los simples sonidos inarticulados y no semánticos *(agrámmatoi psophoi)* propios de los animales, los sonidos propiamente semánticos *(phonái semantikái)* representan las unidades elementales del lenguaje humano. Éstas pueden ser simples o bien pueden relacionar. Si son simples, se tiene el simple decir *(phasis, dictio)* que expresa nombres particulares *(onómata, nomina)* o bien verbos particulares *(rhémata, verba)*. Si, en cambio, relacionan, se origina entonces el decir propiamente dicho, o sea el discurso, el *logos*. A su vez, este último puede ser no apofántico (como la plegaria –*eukhé*– u otras formas de *logoi* analizadas en la *Poética* y en la *Retórica*). En la *apóphansis*, la predicación, en tanto forma por excelencia del discurso, se encuentran la afirmación *(katáphasis, affirmatio)* y la negación *(apóphasis, negatio)*. Y es precisamente en estas dos últimas formas que el *logos* asume el carácter de poder-ser-verdadero o falso. Esta estructuración del lenguaje puede ser representada esquemáticamente como aparece en la página siguiente.

Heidegger intenta demostrar que el poder-ser-verdadero o falso característico del discurso apofántico, de la predicación, no es una determinación originaria de la verdad; está fundado en cambio en un momento ontológicamente anterior, es decir, en el fenómeno del descubrir, y, con más precisión todavía, en la actitud descubriente propia del ser-ahí en tanto que abierto al mundo de los entes. El discurso apofántico es precisamente uno de los



modos a través de los cuales el ser-ahí accede al ente y lo descubre. De esta manera, el *logos apophantikós* representa una de las posibilidades de descubrir al ente, así como su poder-ser-verdadero o falso es sólo un modo particular del fenómeno de la verdad. Esta última, por lo tanto, debe aprehenderse, en líneas generales, en una dimensión más originaria.

2.

Para entender esto, es preciso sobre todo interrogarse acerca de las condiciones de la posibilidad de ser-verdadera o falsa de la predicación, es decir, de esa actitud descubriente del ser-ahí realizada en las formas discursivo-predicativas del *logos*. Ahora bien, desarrollando sus propias consideraciones siempre sobre la base del texto aristotélico, Heidegger identifica las condiciones del poder-ser-ver-

dadero o falso de la predicación en la estructura doble del *logos*, es decir, en su ser *sýnthesis* o *diáiresis*, en su relacionar o disociar. Una vez hecho esto, se interroga acerca de cuál es la estructura unitaria y el fundamento de donde surge esta doble determinación.

La respuesta a este interrogante se abre paso a través de una interpretación de la *Metafísica* IV, 4 y también de *De interpretatione* 1, en el curso de la cual Heidegger llega a identificar la unidad fundamental buscada con la estructura del "en tanto que" *(Als)** que está en la base de la predicación, y que a su vez se funda en ese "en tanto que" originario (hermenéutico) que es la estructura de la comprensión como determinación del ser-ahí.[15] De esta estructura del "en tanto que" en su sentido originario dice Heidegger que "es la estructura que pertenece a la comprensión como tal; la comprensión que debe ser entendida como un modo fundamental del ser de nuestro ser-ahí";[16] y termina diciendo que "la estructura del 'en tanto que' es la estructura hermenéutica fundamental del ser del ente que nosotros llamamos ser-ahí".[17] En consecuencia, el ser-verdadero de la predicación nos remite a la estructura que caracteriza al mismo ser-ahí en su disposición descubriente, en su ser develante *(aletheuein)*. De este modo, en su determinación de la estructura del ser-ahí como un ser-descubriente o un ser-deve-

* En el original, "in quanto". [N. de la T.]

[15] La distinción entre el "en tanto que" hermenéutico y el "en tanto que" apofántico no está aún calibrada en los mismos términos con que lo estará en *Ser y tiempo*. Mientras en este curso conserva la distinción aristotélica entre la semanticidad del *logos* en general y la apofanticidad del *logos* en cuanto proposición, en el § 7 y sobre todo en el § 33 de *Ser y tiempo* subraya el carácter apofántico del *logos* en general, para fundarlo luego en la originariedad del "en tanto que" hermenéutico. Retoma el problema de la apofanticidad del *logos*, aunque desde una perspectiva distinta, en el curso del semestre de invierno de 1929-1930 (véase HGA XXIX-XXX, §§ 71-73). Acerca de la relación entre *logos* y signo, que no es posible considerar aquí, véanse las observaciones de C. Sini, "Heidegger e il problema del segno", en *L'uomo, un segno*, núm. 3, 1979, pp. 43-58.

[16] HGA XXI, p. 150.

[17] *Ibid.*, p. 150 n.

lante, Heidegger reconsidera y reformula de una manera original el sentido de la determinación aristotélica del alma *(psykhé)* como un ser en la verdad *(aletheuein)*, en el sentido de ser develante.[18]

3.

La determinación del ser-ahí como develación *(psykhé hos aletheuein)* tiene a su vez su propio fundamento en la determinación del ente mismo como verdad en el sentido del ser-descubierto *(on hos alethés)*. En efecto, la actitud descubriente del ser-ahí está fundada en el hecho de que el ente mismo puede ser descubierto y develado, es decir, en el hecho de que tiene el carácter de la manifestabilidad y en cuanto tal es accesible al ser-ahí. En otras palabras: sólo si la verdad en el sentido del ser-descubierto es un carácter del ente mismo y si este último es por lo tanto accesible al ser ahí, el ser-ahí puede referirse al ente en la actitud del descubrimiento.

Ahora bien, con esta determinación ontológica de la verdad como carácter del ente mismo, Heidegger se propone restaurar el significado originario de la interpretación aristotélica del *on hos alethés*, tal como se la formula sobre todo en la *Metafísica* IX, 10. Para Heidegger, el décimo capítulo del libro IX de la *Metafísica* representa un punto denso de la ontología aristotélica a partir del cual "el problema de la verdad debe desarrollarse históricamente tanto hacia

[18] Como es sabido, en *Ser y tiempo* el carácter "apertural" del ser-ahí se designa con el término técnico *Erschlossenheit*. En los cursos de Marburgo, en particular en el del semestre de verano de 1925, la terminología heideggeriana aún no está definida en este sentido; más bien, en este curso Heidegger se refiere a la "Erschlossenheit der Welt" y a la "Entdecktheit des Daseins". Acerca de la conexión de apertura y verdad como caracteres constitutivos del ser-ahí son fundamentales las observaciones críticas de E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, 2ª ed., Berlín, De Gruyter, 1970, en especial las pp. 256-362 (que ya entonces podía contar con los cursos de Marburgo de Heidegger en las *Nachschriften* de Helene Weiss); véanse además las consideraciones, igualmente importantes, de C. F. Gethmann, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn, Bouvier-Grundmann, 1974.

atrás hasta Parménides como hacia adelante hasta la Stoa, Boecio, el medioevo, Descartes y la filosofía moderna hasta Hegel".[19]

Al polemizar con la interpretación que hacen Schwegler, Jaeger y Ross del problema de la verdad en Aristóteles y al ironizar sobre las contradicciones en las que termina por enredarlos su *aurea mediocritas* filosófica, Heidegger revaloriza las interpretaciones más sensibles a los problemas filosóficos, como las de Tomás de Aquino, Suárez y Bonitz. Con éstas y contra aquéllas destaca cómo en el décimo capítulo del libro IX de la *Metafísica* existe una conexión esencial entre el problema de ser y el problema de la verdad; además, muestra cómo en este contexto se ponen de manifiesto, en la determinación griega del conocimiento, la originariedad y la fundamentalidad de la intuición.[20] La intención de Heidegger reside en mostrar cómo "sólo a través de la caracterización del ser a partir de la *alethés*, el ser alcanza su determinación plena y auténtica" y "en qué medida se alcanza de este modo el grado sumo en la consideración del ser".[21]

Como es sabido, el texto aristotélico en cuestión trata el problema de la determinación del ser, que, luego de haber sido analizado en el sentido de la *ousía* y de la *enérgeia*, es considerado ahora en el sentido de la verdad. Al considerar al ser como la verdad, es preciso distinguir dos casos, de los que Aristóteles se ocupa respectivamente en la primera parte (1051 a 34 - b 17) y en la segunda parte (b 17 - 1052 a 11) del capítulo: el caso de los entes compuestos *(sýntheta)* y el caso de los entes no compuestos, es decir, simples e indivisibles *(asýntheta)*.

En cuanto a los entes compuestos, pueden serlo de dos maneras: 1) siempre *(aéi on, adýnata allos ekhein)*, y entonces el *logos* que los relaciona será o bien siempre verdadero, si los une cuando están

[19] HGA XXI, p. 171. La interpretación de *Met.* IX, 10 es retomada ampliamente en el curso del semestre de verano de 1930 (véase M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Curso del semestre de verano de 1930 en Friburgo, ed. de H. Tietjen, 1982 [en adelante, HGA XXXI], § 9, pp. 66-109).

[20] HGA XXI, p. 171.

[21] *Ibid.*, p. 179.

unidos o los separa cuando están separados, o bien siempre falso, si los une cuando están separados y los separa cuando están unidos; y 2) a veces sí y a veces no *(ta endekhómena allos)* y entonces el *logos* que los une podrá ser a veces verdadero y a veces falso.

En relación con los entes no compuestos *(asýntheta)*, éstos no pueden ser aprehendidos en el discurso que relaciona, en la *sýnthesis* o en la *diáiresis*, es decir, en la estructura predicativa de una cosa en tanto que cosa. Su verdad es distinta con respecto al ser-verdadero o falso de la predicación. Para Heidegger, Aristóteles entiende aquí la verdad como carácter del ente mismo, lo que por otra parte ilustra el ejemplo mismo que se ofrece ("el oro verdadero"). La verdad en este sentido puede ser aprehendida en la captación directa del *noéin (vernehmen, Vernunft)* que Aristóteles designa como un "tocar" *(thigéin, thinganein)*. Con respecto a ella no hay posibilidad de error, como en la predicación, sino simplemente una no aprehensión, un no conocer *(agnoéin)*, en el sentido de que o se la aprehende en su tangibilidad o no se la aprehende en absoluto.

Ahora bien, recapitulando estas consideraciones de Heidegger acerca del problema de la verdad, podemos decir que a través de la interpretación del texto aristotélico se llega a una "topología" de los lugares de la verdad que puede reconstruirse del siguiente modo: 1) verdadero es ante todo el ente mismo en cuanto tiene el carácter del ser-descubierto, de la "develatoriedad" *(on hos alethés)*; 2) verdadero es el ser-ahí, la vida consciente, en cuanto tiene el carácter del ser-descubriente *(psýkhé hos aletheuein)*. Pero el ser-ahí puede ser descubriente de dos maneras fundamentales: 2.1) a través de la intuición, es decir, aprehendiendo directamente, y precisamente mediante la *áisthesis* (que se refiere siempre a su *idion* y por lo tanto siempre es verdadera), o bien mediante el *noéin*, que aprehende el propio objeto "tocándolo" *(thigéin, thinganein)* y que no puede ser falso, pero puede simplemente no ser realizado *(agnoéin)*; o bien 2.2) relacionando, y precisamente en una actitud descubriente no lingüística, que puede ser práctica *(tekhne, praxis)* o teorética *(sophía)*, o bien lingüística, cuya forma más excelsa es la predicación *(logos apophantikós)*.

Si con estas distinciones Heidegger, por una parte, desvincula su definición del concepto de verdad de una referencia exclusiva a la predicación y permite alcanzar un horizonte ontológico más amplio desde el cual es posible reconsiderar el problema, por otra parte permanece abierta la cuestión de los fundamentos y de los presupuestos sobre los que se apoya, en última instancia, la definición aristotélica de la verdad como carácter del ser. El interrogante que se plantea Heidegger es: "¿Qué debe significar el ser, a fin de que el ser-descubierto (= la verdad) pueda ser comprendido como el carácter del ser e incluso como el más auténtico, a fin de que el ente, en última instancia, deba ser interpretado en relación con su ser a partir del ser-descubierto?".[22]

Ahora bien, para Heidegger la tarea de una reflexión filosófica radical consiste en primer lugar en interrogarse acerca de esta identificación de ser y verdad y en "tornar comprensibles los presupuestos no expresados, a partir de la comprensión del ser que está implícita, aunque no esté expuesta de una manera explícita, en Aristóteles y en los griegos".[23] Al desnudar las raíces de esta comprensión no tematizada del ser, Heidegger pone al mismo tiempo las bases para su propia interpretación de la historia de la metafísica.

A fin de que la verdad en el sentido del ser-descubierto, de la "develatoriedad", pueda ser calificada como el carácter del ser mismo, es necesario que el ser se comprenda de una determinada manera, es decir, como presencia *(Anwesenheit)*. Ya que sólo aquello que primero se determina como algo presente puede ser aprehendido después como algo descubierto, develado, es decir, verdadero en el sentido que Heidegger considera que encierra la etimología de la palabra griega *a-létheia*.

De este modo, sobre el fundamento de la interpretación del concepto aristotélico de verdad se afirma en Heidegger la convicción (que se verá confirmada con su célebre interpretación del

[22] HGA XXI, p. 190.
[23] *Ibid.*, p. 191.

mito platónico de la caverna)[24] de que en los inicios de la metafísica occidental se encuentra la hipótesis fundamental que hace que el ser sea tácitamente entendido como presencia. Esto se basa a su vez en una conexión no cuestionada entre ser y tiempo, en cuyo horizonte se presupone como determinante la dimensión temporal del presente. A una comprensión del tiempo en la que la determinación fundamental es el presente le corresponde necesariamente una comprensión del ser como presencia.

Al final de su interpretación del problema de la verdad en Aristóteles, Heidegger llega a interpretar la metafísica como el pensamiento de la presencialidad, como un pensamiento que no se interroga acerca de la relación entre ser y tiempo en toda su extensión. Ya en el curso del semestre de invierno de 1925-1926 dice:

> en tanto el ser es comprendido como presencia y el ser-descubierto como presente, en tanto presencia *(Anwesenheit)* y presente *(Gegenwart)* son una presencia *(Präsenz)*, a través de la verdad el ser como presencia *(Anwesenheit)* puede, incluso más bien debe, ser determinado como presente *(Gegenwart)*, puesto que el presente es el modo supremo de la presencia. Ya Platón designa al ser como presente. Y el término técnico *ousía*, que en la historia de la filosofía se traduce de una manera totalmente sin sentido como sustancia, no quiere decir otra cosa sino presencia en un sentido bien determinado. Es cierto que es preciso subrayar necesariamente que los griegos, Platón y Aristóteles, han determinado al ser como *ousía*, pero ellos están bien lejos de entender qué significa propiamente determinar al ser como presencia y presente. El presente es *un carácter del tiempo*. Comprender el ser como presencia a partir del presente significa comprender el ser a partir del tiempo.[25]

[24] En relación con este punto es interesante advertir que ya en el curso del semestre de verano de 1927 se encuentra una referencia significativa al mito platónico de la caverna, que Heidegger menciona en su intento por precisar la relación entre la idea del bien y las determinaciones del *poiéin*, de la *praxis* y de la *tekhne* (véase HGA XXIV, pp. 400-405).

[25] HGA XXI, p. 193.

A partir de este cuestionamiento de los presupuestos no interrogados de la metafísica (pero sin remitirlas todavía, como lo hará más adelante, al acontecer mismo del ser) Heidegger puede dedicarse de manera positiva a llevar adelante la tarea de una fundación radical de la ontología en la que se encuentre tematizada la relación entre ser y tiempo. Al mismo tiempo, a partir de la comprensión de la conexión entre ser y tiempo se devana el hilo conductor que guía la interpretación de la historia de la metafísica: "Una vez que se comprende la problemática de la íntima conexión de la comprensión del ser a partir del tiempo, se dispone en cierto sentido de una lámpara para iluminar la historia del problema del ser y la historia de la filosofía en general, ya que ésta recibe ahora un sentido".[26]

Con el descubrimiento y la determinación del auténtico tema de su propio pensamiento, es decir, de la conexión entre ser y tiempo, Heidegger está en condiciones de enfrentar de un modo crítico los grandes momentos fundativos de la ontología y de tomar distancia de ellos de una manera progresiva. En particular en lo que concierne a Aristóteles, la apropiación concreta realizada con el examen del problema de la verdad se convierte poco a poco en una actitud de distanciamiento crítico. Es decisiva en este sentido la irrupción en el pensamiento de Heidegger de la figura de Kant. En el curso del semestre de invierno de 1925-1926, interrumpiendo la interpretación de Aristóteles y modificando el programa anunciado para sus clases, Heidegger pasa a ocuparse por entero de Kant, en quien cree poder ver "el único que anuncia algo acerca de la conexión entre la comprensión del ser y el carácter del ser con el tiempo".[27]

Sin embargo, a pesar de este alejamiento de Aristóteles, la confrontación con su pensamiento en los cursos de Marburgo se revela determinante a causa de otros dos problemas, por lo menos, que será necesario examinar: el problema del "sujeto" y el problema de la temporalidad.

[26] HGA XXI, p. 193, p. 194.
[27] *Ibid.*

3. El problema del "sujeto"

De un modo análogo a lo acaecido en relación con el problema de la verdad, también en relación con la cuestión del "sujeto", es decir, en relación con la determinación del modo de ser fundamental de la vida consciente, de la naturaleza del hombre, del ser-ahí, Heidegger busca en Aristóteles la solución de esos problemas que la fenomenología husserliana había dejado abiertos.

A los ojos de Heidegger, la definición que daba Husserl de la subjetividad humana en términos de conciencia y de yo quedaba trabada en una aporía fundamental, es decir, en la aporía de la pertenencia del yo al mundo y de la simultánea constitución del mundo por obra del yo. La solución propuesta por Husserl, quien consideraba necesario distinguir entre el yo psicológico que pertenece al mundo y el yo trascendental que en cambio lo constituye, o bien entre el ser real del primero y el ser ideal del segundo, no le resultaba satisfactoria a Heidegger.

Pese a que coincide con Husserl en que la constitución de la experiencia del mundo no puede explicarse recurriendo a un ente que tiene la misma caracterización de ser que el mundo, y pese a que coincide por lo tanto en la necesidad de recurrir a un ente de una estructura ontológica distinta, Heidegger disiente con la determinación que propone Husserl de este último en términos de subjetividad trascendental, de conciencia y de yo. Sobre todo porque Husserl no habría aclarado lo suficiente el modo de ser de ese ente que en tanto constituyente es el punto arquimédico de su teoría del conocimiento; pero también porque la determinación husserliana de la subjetividad habría sido tomada principalmente y de modo unilateral de la orientación implícita en determinaciones de tipo teoreticista y racionalista.

Ahora bien, como lo pone en evidencia la topología de los lugares de la verdad reconstruida por Heidegger sobre la base de la interpretación de Aristóteles, la *theoría* y la razón son sólo uno de los muchos modos posibles de esa actitud descubriente mediante

la cual el hombre tiene acceso a las cosas y las aprehende. Junto a la *theoría,* y quizás antes que la *theoría,* están, por ejemplo, la actitud práctico-moral *(praxis)* y la actitud practico-técnica *(póiesis);* también ellas representan modos en el que el ser-ahí se encuentra en relación con el ente y lo descubre.

Se entiende ahora por qué incluso en relación con este problema Heidegger recurre a Aristóteles, y encuentra en él las determinaciones originarias de la vida consciente que busca. En una interpretación del libro VI de la *Ética a Nicómaco* que se remonta a los años de su primera enseñanza en Friburgo, pero de la que se conservan huellas evidentes en los cursos de Marburgo y en *Ser y tiempo,* Heidegger cree poder individualizar en el tratamiento aristotélico de las virtudes dianoéticas la elaboración de otras tantas determinaciones de la vida humana consciente, que Husserl en cambio había reducido a la sola categoría de la *theoría.*

También contribuye a su distanciamiento de Husserl el hecho de que a través de esa "hermenéutica de la facticidad" elaborada en el curso de su primera enseñanza en Friburgo sobre la base de la interpretación del pensamiento cristiano primitivo, Heidegger había llegado a la convicción de que para aprehender la vida humana en la plenitud originaria de su dación era necesario acceder a ella en una etapa previa a la nivelación que producen en ella las categorías objetivantes de la *theoría.* Al hacer esto, Heidegger parte además de la crítica de Lutero a la terminología aristotélica, recuperando, no obstante, positivamente esta última y subrayando, por ejemplo, la importancia de las determinaciones aristotélicas del *kairós.*[28]

Desde esta perspectiva, caracterizada por la oposición a la determinación teoreticista husserliana del sujeto y a la apropiación

[28] Una huella significativa de la importancia de esta determinación es lo que dice Heidegger al respecto hacia el final del curso del semestre de verano de 1927: "Ya Aristóteles advirtió el fenómeno del instante, el *kairós,* y lo define en el libro VI de su *Ética a Nicómaco,* pero de tal modo que no logra conectar el carácter temporal específico del *kairós* con lo que él llama tiempo (*nyn*)" (HGA XXIV, p. 409). Acerca de la importancia del *joven* Lutero para la hermenéutica heideggeriana de la facticidad, véase O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers, op. cit.,* pp. 40 y 41.

productiva de las determinaciones aristotélicas, debe leerse y entenderse el análisis de los modos de ser de la vida humana que Heidegger elabora en los cursos marburgueses y que expone en forma completa en la analítica de la existencia de *Ser y tiempo*. Es posible comprender ahora cómo llega Heidegger a las determinaciones centrales del ser-ahí a través de un replanteamiento y una radicalización de esas determinaciones de la vida humana que ya había pensado y elaborado Aristóteles.

Ahora bien, prescindiendo de todos los otros aspectos de la analítica del ser-ahí presentes en *Ser y tiempo*, puede decirse que desde un punto de vista ontológico ella introduce la distinción de tres modos del ser fundamentales, precisamente el ser-ahí *(Dasein)*, el ser utilizable *(Zuhandenheit)* y la simple presencia *(Vorhandenheit)*. Como es sabido, el ser-ahí (caracterizado como un ser-en-el-mundo abierto con respecto al ente y que se distingue en esa aperturidad *(Erschlossenheit)* por determinadas estructuras denominadas "existenciales") es el modo de ser propio de la vida humana. En cuanto tal, el ser-ahí es radicalmente distinto del modo de ser del ente que no es el ser-ahí *(nichtdaseinsmässiges Seiendes)*, es decir, del modo de ser de las "cosas". Las cosas, según la disposición con la cual el ser-ahí se relaciona con ellas, pueden encontrarse en el modo de ser de la utilizabilidad (cuando son usadas como instrumentos o herramientas en un contexto operativo) o en el modo de ser de la simple presencia (cuando ellas son el objeto de una mera observación).

Con toda la cautela que exige una comparación de esta índole, no resulta desencaminado ver una correspondencia, y no sólo formal, entre la distinción heideggeriana de estos tres modos de ser *(Dasein, Zuhandenheit* y *Vorhandenheit)* y la determinación aristotélica de la *praxis*, la *póiesis* y la *theoría* (que, como se ha visto, Heidegger interpreta como modos del ser-descubriente del ser-ahí en relación con el ente). No obstante, la afirmación de esta correspondencia exige una justificación. Si el paralelo entre la *póiesis* y el *Zuhandenheit* y entre la *theoría* y la *Vorhandenheit* resulta evidente, en cambio no aparece del todo clara la correspondencia

entre la *praxis* y el *Dasein*. Más bien, si es considerada a la luz de las interpretaciones corrientes de la analítica del ser-ahí, esta correspondencia aparece totalmente inusitada. Intentemos encontrarle una explicación.

En primer lugar, es importante hacer una última consideración. Es necesario constatar que, aunque la correspondencia fuera total, lo que distingue profundamente la clasificación heideggeriana de la aristotélica es la jerarquía según la cual los tres modos del ser se coordinan entre sí. En Aristóteles, es al carácter del ente al que se dirigen respectivamente la actitud teorética, la actitud práctica y la actitud poiética para servir de criterio para ordenar los modos según una escala de valores; y es precisamente por el carácter del propio objeto que la *theoría* es considerada como la actividad suprema del hombre. Para Heidegger, en cambio, el orden de los valores de los tres modos de ser no se orienta según el objeto, sino que deriva de una reflexión acerca de la peculiaridad del modo de ser propio de la vida humana, del ser-ahí, y de la asignación a este último del primado óntico y ontológico. Esta peculiaridad y este primado se fundan, como intentamos demostrarlo, en las determinaciones prácticas del ser. Dicho de otro modo: lo que queremos demostrar es que la caracterización heideggeriana de la vida humana en términos de ser-ahí apunta a la aprehensión de la determinación ontológica fundamental sobre la que se apoyan todas las otras determinaciones del ser-ahí, y que esta determinación fundamental del ser-ahí se aprehende a partir de una comprensión de su modo de ser como modo de ser práctico (-moral).

Si lo analizamos con atención, esto ya está presente en la primera y más general caracterización del ser-ahí que Heidegger hace en el § 4 y luego desarrolla en el § 9 de *Ser y tiempo*. El ser-ahí que se caracteriza en su esencia como un tener-que-ser *(Zusein)*, es decir, como ese ente al que le va siempre su ser en su propio ser, en el sentido de que éste, lo sepa o no, se refiere, o más bien tiene que referirse de todos modos y siempre al propio ser. Ahora bien, este referirse del ser-ahí a su propio ser no es un referirse en el que este último es observado, constatado y descrito en su verdad, sino que

es un referirse *práctico*, en el sentido de que el ser tiene que asumir él mismo su propio ser, haciéndose cargo de él. No se trata de un repliegue reflexivo del tipo de la *inspectio sui*, no se trata de una actitud teorética, constatadora y verificadora, que se dirige al ser para aprehender caracteres y propiedades de la misma manera en que puede dirigirse a la realidad externa. Se trata, más bien, de un referirse que en tanto requiere siempre un decidir en relación con el propio ser, es de orden eminentemente práctico.[29]

[29] Véase E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1979, pp. 164-244; además M. Bartels, *Selbstbewusstsein und Unbewusstes*, Berlín-Nueva York, De Gruyter, 1976, pp. 132-189. También es importante destacar que Heidegger mantiene esta connotación práctica (en el sentido aristotélico) del ser del ser-ahí como tener-que-ser sólo hasta que intenta la determinación del ser-ahí a partir del ser-ahí mismo en su pureza casi trascendental. (También por este motivo M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete inattuale dell'epoca presente*, Roma, Bulzoni, 1977, pp. 41-70, puede hablar de un "subjetivismo" en el primer Heidegger.) Luego, cuando se trate de comprender el ser-ahí a partir del ser, Heidegger borrará escrupulosamente toda huella de esta determinación práctica y remitirá el carácter apertural de la existencia, no al tener-que-ser, sino más bien al horizonte del ser mismo. De ahí la significativa corrección terminológica ("ser" en lugar de "tener-que-ser") que aparece en el § 9 a partir de la séptima edición de *Ser y tiempo*. Esta nueva comprensión de la existencia, no referida ya al tener-que-ser puro y simple sino al ser mismo, puede constatarse en *De la esencia de la verdad* (en particular § 4), que se remonta a 1930 pero fue publicado en 1943, y en la *Introducción* (1949) a la quinta edición de *¿Qué es la metafísica?* (ambos textos se encuentran ahora en M. Heidegger, *Wegmarken*, ed. de F.-W. von Herrmann, 1976 [en adelante, HGA IX], pp. 177-202 y pp. 365-383; trad. it. de U. Galimberti, Milán, Adelphi, de próxima publicación [trad. esp.: "De la esencia de la verdad", trad. y versión de H. Cortés y A. Leyte, en J. A. Nicolás Marín y M. J. Frapolli Sanz <eds.>, *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 400-418; *¿Qué es metafísica?*, trad. de X. Zubiri, México, Séneca, 1941]). También las notas manuscritas de Heidegger al así llamado "Hüttenexemplar" de *Ser y tiempo* (ahora publicado en HGA II) brindan un inequívoco testimonio de esta nueva comprensión, que también se manifiesta, por otra parte, en las correcciones de Heidegger a su propia interpretación de Aristóteles, por ejemplo, al final del curso del semestre de invierno de 1929-1930 (*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit* [trad. esp.: *Los conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo - Finitud - Soledad*, trad. de J. A. Ciria, Madrid, Alianza, 2007]) donde, retomando su propia interpretación del problema de la verdad en Aristóteles de 1925-1926, ya no remite la verdad a la actitud descubriente del ser-ahí, sino al

A la luz de la comprensión de este carácter eminentemente práctico del referirse del ser al propio ser puede aprehenderse en su plenitud el sentido de las otras determinaciones fundamentales del ser-ahí que Heidegger elabora. Puede comprenderse a fondo, sobre todo, por qué Heidegger caracteriza la determinación unitaria de fondo del ser-ahí como cuidado *(Sorge)*, que es el modo fundamental de la aperturidad *(Erschlossenheit)* del ser-ahí en su ser-en-el-mundo y la unidad de los existenciales. Pero se comprende incluso mejor por qué Heidegger caracteriza en general el referirse del ser-ahí a las cosas como un ocuparse, un "cuidar-de" *(Besorgen)*, en el cual la *Zuhandenheit* y la *Vorhandenheit* tienen su fundamento unitario; y el referirse al ser-ahí de los otros como un preocuparse, como "solicitud" *(Fürsorge)*, se lo entiende mejor pues ahora se sabe que todas estas determinaciones del ser tienen en común el carácter práctico del "cuidado" debido a que el ser mismo del ser-ahí tiene una connotación eminentemente práctica.[30]

---

ser libre *(Freisein)*, es decir, no más a la espontaneidad del ser-ahí, sino al carácter ontológico de su horizonte situacional (justamente el ser-libre) (véase HGA XXIX-XXX, §§ 72-73).

[30] Véase *Essere e tempo, op. cit.*, §§ 41-42, 63-65, y además HGA XX, § 31; HGA XXIV, § 15. Con razón subraya M. Ruggenini en *Il soggetto e la tecnica, op. cit.*, pp. 54-58, que el "proyecto del mundo" es una "praxis originaria"; desde nuestra perspectiva, que destaca la referencia a la filosofía práctica aristotélica, es preciso señalar que el carácter de praxis originaria le corresponde al ser-ahí no sólo en su referirse al mundo de las cosas (es decir, en el *Besorgen)*, sino también en su referirse a sí mismo, al propio ser (es decir, en tanto *Zu-sein)*. Se puede hacer valer la misma observación en relación con la aguda interpretación del *Besorgen* que propone G. Prauss en *Erkennen und Handeln in Heideggers "Sein und Zeit"*, Friburgo-Múnich, Alber, 1977. Para comprenderlo correctamente, es importante tener presente la interpretación del concepto de *praxis* que, en particular a partir de los comienzos de la década de 1920, brinda Heidegger sobre la base del libro VI de la *Ética a Nicómaco*. A través de esta interpretación, Heidegger cree encontrar en Aristóteles dos usos del concepto de *praxis*. En un primer sentido designa la actividad del hombre que tiene su propio fin en sí misma y no en la producción de obras: en este sentido, las *praxeis* del hombre se encuentran junto a las *póieseis*, a las *epistemai* y a los *méthodoi* (véase *Eth. Nic.* I, 1 1094 a 1). En un sentido más radical y más profundo, en cambio, la *praxis* sería la forma del movimiento *(kínesis)* propia del vivir del hombre en general, y las *póieseis* y las *epistemai* serían entonces los modos de realización de esta praxis

Heidegger se interroga luego acerca del fundamento de esta caracterización práctica del ser-ahí, se pregunta cuál es el carácter ontológico de fondo del ser-ahí sobre el cual ella se apoya. La respuesta que da a este interrogante es que el ser del ser-ahí no es algo meramente puntual y fáctico, sino que es un *poder-ser* que se dilata más allá de los confines de la propia facticidad, tanto en dirección al futuro, en la proyección y en la realización de su ser, como en dirección al pasado, en el sentido de que este último es siempre condición y horizonte de su proyectarse. El poder-ser es así un "estar en suspenso" del ser-ahí que constituye la dimensión ontológica de su *libertad*, de su ser-libre-para; y en virtud de esta connotación está obligado a asumir el peso de decidir en relación con su propio ser, es decir, ese peso que se manifiesta en el sentimiento fundamental de la angustia.[31]

Aprovechando de una manera sistemática el marco ontológico del descubrimiento del carácter eminentemente práctico del ser-ahí en tanto tener-que-ser (que es apertura, poder-ser y libertad), Heidegger puede criticar la definición del ser del hombre que da la metafísica.

---

originaria, serían realizaciones del movimiento específico de la vida humana. La *praxis* entendida así como la *kínesis* propia del hombre adquiere el carácter de determinación fundamental del ser del hombre es decir, deviene su carácter ontológico. De este modo, la *praxis* originaria se transforma para Heidegger en la estructura del ser del ser-ahí. De esta interpretación, desarrollada sobre todo en cursos y en manuscritos aún inéditos, quedan también huellas visibles en algunos escritos publicados en vida, como en los cursos sobre Nietzsche, donde se encuentra, por ejemplo, un significativo pasaje en el que Heidegger dice explícitamente que "el grado sumo del ser viviente es el hombre, el modo fundamental de su *moverse* es el actuar: la *praxis*" (véase *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961, vol. I, p. 67 [las cursivas me pertenecen]. Véanse también pp. 66-69 [trad. esp.: *Nietzsche*, 2 vols., trad. de J. L. Vermal, Barcelona, Destino, 2000]).

[31] Véase *Essere e tempo*, *op. cit.*, § 40. A la luz del descubrimiento del carácter práctico de la determinación del ser-ahí como tener-que-ser y considerando la apropiación productiva de la filosofía práctica aristotélica por parte de Heidegger, debería poder eliminarse también el consistente punto de apoyo textual que las lecturas existencialistas de Heidegger han encontrado en estos pasajes de *Ser y tiempo* (véase, a propósito, A. de Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, Lovaina-París, Nauwelaerts, 1942; y P. Chiodi, *L'esistenzialismo di Heidegger*, Turín, Taylor, 1965).

La metafísica, por cierto, prescindiendo del carácter práctico de la vida humana, asume como perspectiva privilegiada y determinante del conocer la observación neutral, la constatación y la descripción de tipo veritativo; la función cognoscitiva objetivante (ligada al ideal de la aprehensión visual) es absolutizada como paradigma del conocer. Ahora bien, la actitud constatativa y veritativa que se desarrolla de este modo no sólo confiere a ese ente que es el hombre la capacidad de reflejar en un saber desobjetivado y desperspectivizado, por ende objetivo y universal, a todos los otros entes, sino que esta característica se asume como modalidad cognoscitiva también para la aprehensión y la determinación de la vida humana misma, que es ahora aprehendida y "constatada" mediante un repliegue reflexivo sobre sí misma. La tradición metafísica funda el primado ontológico del hombre en la capacidad que tiene la vida humana de reflejar cognoscitivamente toda la realidad externa y de reflejarse a sí misma: la vida humana es *conciencia y autoconciencia.*

Para Heidegger, la aceptación tradicional de la actitud teorético-constatativa como el modo cognoscitivo originario y determinante significa un doble desconocimiento: significa sobre todo un desconocimiento de la modalidad originaria de la relación del ser-ahí con las cosas, del ocuparse de ellas *(Besorgen)*, que en primer lugar y sobre todo es un tener una relación con ellas en una disposición técnico-práctica *(Zuhandenheit)* y que sólo en segundo lugar se convierte en una observación de ellas como simples presencias *(Vorhandenheit)*. Pero sobre todo constituye un desconocimiento del carácter práctico-moral de la referencia del ser-ahí a su propio ser, que no se deja aprehender en esta peculiaridad suya si es comprendido según las categorías objetivantes de la mera observación.

De su propio descubrimiento Heidegger deduce algunas consecuencias fundamentales para la ontología en cuanto a la determinación del modo de ser fundamental de la vida humana. 1) Al criticar las distinciones metafísicas insuficientemente radicales de hombre y naturaleza, sujeto y objeto, conciencia y mundo, Heidegger refunda de manera radical, sobre la base de la determinación práctica del ser del ser-ahí, el primado óntico y ontológico de este último. Distingue

de manera radical la constitución ontológica del ser-ahí de la de los otros entes; 2) al caracterizar esta constitución como constitución temporalmente determinada, contra el primado metafísico del presente funda la prioridad de la dimensión del futuro, y precisamente sobre la base de la consideración de que este ser futuro es ése del cual la disposición práctica debe hacerse cargo, y de que este ser futuro es ése acerca del cual debe decidir. (Este ser tiene además el carácter de ser-cada vez-mío, es decir, el carácter que Heidegger designa con el término *Jemeinigkeit*); 3) por último, sobre el fundamento de este descubrimiento Heidegger afirma la necesidad de volver a comprender todas las determinaciones fundamentales de la vida humana en su articulación y en su conexión unitaria.

Lo que ahora nos proponemos demostrar es que la estructura de la vida que Heidegger destaca y valora como constitución ontológica del ser-ahí es, en el fondo, una forma de retomar y de replantear el sentido sustancial de esa caracterización del ser y de la vida moral del hombre que Aristóteles elabora en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*.

Esto puede parecer curioso si se considera que justamente al explicitar la tarea de la analítica existencial, Heidegger critica dos textos tradicionales que en sus formulaciones originarias se hacen remontar a Aristóteles: la tesis según la cual el primado del hombre se funda en el alma como reflejo cognoscitivo del ente,[32] y la tesis según la cual el hombre tiene su determinación esencial en el hecho de ser un *animal rationale*.[33]

Sin embargo, a pesar de que Heidegger se opone a algunas tesis aristotélicas, en especial a algunas que se han convertido en parte del acervo de la tradición metafísica occidental, una lectura de *Ser y tiempo* iluminada por las consideraciones de los cursos de Marburgo confirma la hipótesis que acabamos de esbozar. Heidegger mismo admite haberse apropiado positivamente de Aristóteles. Así, por ejemplo, en una nota del § 42 de *Ser y tiempo*, en el marco de las de-

[32] Véase *Essere e tempo*, *op. cit.*, § 4.
[33] *Ibid.*, § 10.

terminaciones del ser del ser-ahí como cuidado, a la luz de una interpretación de la antigua fábula de la *Cura* (el cuidado), afirma que "el punto de vista adoptado en el presente análisis del ser-ahí a propósito de la cura se le reveló a su Autor en ocasión de un intento de interpretación de la antropología agustiniana (es decir, greco-cristiana) *en relación con los fundamentos esenciales alcanzados por la ontología aristotélica*".[34]

Los análisis hechos hasta aquí nos brindan ya algunos elementos para comprender los modos de esta apropiación por parte de Heidegger de los "fundamentos esenciales" hallados en el pensamiento aristotélico. Ponen en evidencia cómo Heidegger se remite a Aristóteles para encontrar las determinaciones fundamentales de la vida humana como una alternativa a los planteos teoreticistas de Husserl. Y también se esclarece la correspondencia entre las determinaciones aristotélicas de la *praxis*, la *póiesis* y la *theoría* y la distinción heideggeriana de los tres modos de ser fundamentales, el *Dasein*, la *Zuhandenheit* y la *Vorhandenheit*.

Por lo tanto, ya es posible hacer una consideración ulterior, de la que se desprenderá cómo Heidegger se refiere en particular a la determinación aristotélica de la *praxis* como ese modo de ser del alma en la verdad que tiene en sí mismo su propio fin, y cómo la utiliza para la determinación de la estructura del ser-ahí.

Si se tiene en cuenta la radical distinción que introduce Heidegger, sobre la base de la determinación práctica del ser del ser-ahí, entre el modo de ser de la vida humana y el modo de ser de los demás entes, puede apreciarse cómo el modo de ser de la vida humana se corresponde en sustancia con lo que Aristóteles observa en el contexto de su propia filosofía práctica a propósito ella. Según Aristóteles, en el caso de la vida del hombre no se trata de una vida pura y simple *(zen)*, sino de cómo vivir, esto es, de vivir del mejor modo, de vivir bien *(eu zen)*. Y esto quiere decir que el hombre es ese ente totalmente particular que tiene que *decidir*

[34] HGA II, p. 264; trad. it.: *Essere e tempo*, § 42 n., p. 309.

en relación con los modos y las formas de su propia vida, eligiendo la mejor de ellas. Análogamente, para Heidegger el ser-ahí es ese ente particular al cual le va su ser en su propio ser, es decir, ese ente que tiene que asumirse siempre y asumir también el peso de decidir su propio ser; más aun, la *auténtica* realización de la existencia se encuentra sólo allí donde el ser-ahí se reconoce en este deber decidir, que refleja la estructura práctica de su ser y no huye de él sino que lo afronta y se hace cargo de él.

A pesar de esta sustancial correspondencia con Aristóteles, Heidegger realiza un desplazamiento radical, que es preciso explicitar. Aristóteles funda esta característica de la vida humana en la determinación del hombre como *animal rationale*, es decir, como ese ser viviente que está dotado de *logos;* precisamente en tanto dotado de *logos*, el hombre es capaz de evaluar y decidir con respecto a su propia vida y a los modos y formas de su realización. Heidegger, en cambio, por así decirlo, invierte esta relación fundativa, de modo que en su concepción es el *logos* el que se funda en la peculiaridad del ser del ser-ahí y debe interpretarse como una forma de la realización de este último, y no a la inversa. La determinación originaria esencial del hombre no está por lo tanto en su ser un animal racional sino en la disposición y en la connotación práctica de su modo de ser.

Dicho de otro modo: en la concepción aristotélica se da una determinación del hombre como animal racional, tomada de consideraciones teoréticas de tipo antropológico y metafísico, en cuyo horizonte la consideración práctico-moral corresponde al ser y al vivir del hombre bajo este aspecto determinado. En cambio, en la concepción heideggeriana toda determinación de tipo teorético, sea metafísica, antropológica o psicológica, se considera como no originaria con respecto a la connotación eminentemente práctica del ser del ser-ahí y, en consecuencia, se la pone entre paréntesis y se la deslinda de la caracterización de este último. El resultado es que la disposición práctica que connota al ser del ser-ahí se absolutiza y radicaliza hasta que se vuelve la determinación ontológica fundamental.

Por lo tanto, la connotación práctico-moral del vivir humano que propone Heidegger, a pesar de la sustancial analogía que se ha puesto en evidencia, se inserta en un marco ontológico distinto y, en consecuencia, asume un valor distinto.

En Aristóteles, la consideración práctica tiene que ver con el hombre como sujeto que actúa, y, en tanto consideración de un aspecto determinado de la vida humana, se encuentra acompañada de muchas otras consideraciones posibles, que le corresponden al hombre bajo otros aspectos.

En cambio, en Heidegger, la determinación práctico-moral no es sólo un aspecto determinado entre otros muchos, sino que es la connotación fundamental del ser-ahí y, por lo tanto, asume respecto de la realización de este último una dimensión, por así decirlo, omnicomprensiva, en el sentido de que la referencia práctico-moral al propio ser no se realiza sólo cuando se llevan a cabo determinadas acciones o se persiguen determinados fines, sino que se encuentra tanto en el realizar esas acciones como en el no realizarlas, en el perseguir esos fines como en el no perseguirlos. Está vinculada al vivir mismo en su elemental desnudez. En consecuencia, el vivir asume para el hombre el carácter de algo necesario e ineludible, en el sentido de que no puede evitarse, de que debe ser asumido con todo su peso.

El poder-ser del ser-ahí, que está en el fundamento de su proyectarse concreto, no se explica ni se realiza en la elección de fines determinados o en la resolución de acciones particulares, sino más bien antes de toda resolución y de toda elección, y precisamente en el hecho mismo de no poder no elegir y de no poder no decidir, ya que sustraerse a las elecciones y a las decisiones es en última instancia un modo de elegir y de decidir, es decir, un modo en el que el ser del ser-ahí se realiza.

Fundado en la determinación práctica del poder-ser, también el concepto de libertad adquiere en Heidegger un valor distinto. La libertad no significa tanto el poder decidir en concreto una u otra cosa, sino que es la estructura fundamental que está en la base de todo poder decidir. Para decirlo con una paradoja: en la base del

poder decidir está la libertad como un no poder no decidir. Por lo tanto, para el ser-ahí la libertad es ese peso que, en tanto peso del propio ser y a diferencia de todo otro peso, no puede ser eliminado ni aligerado. Incluso en la ausencia de toda acción y de toda virtud, se advierte en ese sentimiento fundamental que es la angustia su verdadero peso, ese peso del cual el ser-ahí, lo quiera o no, debe hacerse cargo y que no es tanto el de cada acción en concreto, sino el de su ser y el de su vida en su totalidad.

Es evidente que la caracterización heideggeriana de la estructura del ser-ahí como un tener-que-ser se presta a una interpretación existencialista. Pero si se tienen presentes tanto la reflexión sobre la filosofía práctica aristotélica, de la que proviene, como la dirección ontológica a la que apunta, se podrá evitar el peligro de una lectura reductiva, incluso en el punto donde ésta se hace más insidiosa, es decir, allí donde Heidegger entra en el corazón del análisis del ser-ahí y examina el cuidado en sus tres elementos fundamentales. Al considerar ese momento central de la concepción heideggeriana, debemos aferrar aún con más firmeza el hilo conductor que pone en evidencia la conexión entre ese momento y la consideración aristotélica del ser moral del hombre.

Es sabido que la primera connotación del ser-ahí que Heidegger enuncia al comienzo de su análisis de la existencia es la de ser-en-el-mundo; con esta determinación intenta comprender la cooriginariedad de ser-ahí y mundo, superando la escisión cartesiana entre sujeto y objeto, entre conciencia y mundo. Justamente en tanto cooriginario con el mundo, el ser-ahí está "abierto", "es aperiente" en relación con los entes que encuentra en el mundo, y por esto Heidegger lo designa como "apertura" o "aperturidad" *(Erschlossenheit).*

Ahora bien, a través de una serie de análisis que no es necesario exponer aquí en detalle, Heidegger describe la configuración de esta estructura apertural que connota al ser del ser-ahí. Lo que es preciso considerar con atención son los tres momentos fundamentales de esta estructura, que son al mismo tiempo los tres existenciales más importantes: la *Befindlichkeit*, es decir, la disposición afectiva o, podríamos quizá traducirlo, el estado de ánimo o tem-

ple anímico; el *Verstehen*, o la comprensión; y la *Rede* (o también *Artikulation*), o sea el discurso.[35]

La simple traducción de estos términos no nos permite aprehender su sentido; corremos el riesgo, más bien, de ocultarlo. Este sentido nos resultará más claro si logramos ver y aprehender en estas palabras la sustancia de otras determinaciones tradicionales del ser del hombre (en particular como sujeto de una acción) que Heidegger reconsidera y reformula transformándolas radicalmente en el marco ontológico que elabora. Así la *Befindlichkeit* puede hacerse corresponder con lo que tradicionalmente es el momento de la pasividad y de la receptividad del sujeto; en el *Verstehen* podemos ver el momento de la espontaneidad y de la actividad; ambos se articulan luego según las modalidades del discurso *(Rede)*. Además, al menos en lo que se refiere a las dos primeras determinaciones, es posible descubrir en ellas una remota ascendencia aristotélica. Veamos ahora un poco más en detalle cómo las concibe Heidegger.

Con la *Befindlichkeit* nos dice que el ser-ahí se descubre en su tener-que-ser, se ve enfrentado a su "que es y tiene que ser" y precisamente de ese modo que le oculta su "de-dónde-y-adónde" y que Heidegger designa como su condición de estar-arrojado *(Geworfenheit)*. Además, la *Befindlichkeit* abre al ser-ahí como ser-en-el-mundo en su totalidad (como Heidegger lo hace ver a través del fenómeno de la depresión). Por último, la *Befindlichkeit* está "vinculada a un aperiente estar-consignado al mundo desde el cual puede comparecer lo que nos concierne".[36]

[35] Véase *Essere e tempo, op. cit.*, § 28. Acerca de la conexión entre estos tres existenciales con el carácter descubriente del ser-ahí, véase Bonola, *Verità e interpretazione nello Heidegger di "Essere e tempo"*, *op. cit.*, pp. 81-125. Para un análisis de la *Rede*, que aquí no examinamos detalladamente, véase L. Amoroso, "Il discorso come struttura esistenziale e la dimensione pragmatica della comunicazione. Glosse al § 34 di 'Sein und Zeit' di M. Heidegger", en *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, serie III, IV/4, 1976, pp. 1.263-1.275.

[36] HGA II, p. 183; trad. it.: *Essere e tempo*, § 29, p. 230. El original alemán dice "In der Befindlichkeit liegt existenzial eine erschliessende Angewiesenheit auf Welt, aus der her Angehendes begegnen kann". Es interesante observar que antes Heidegger se había servido del término *Befindlichkeit* para traducir el con-

Con esta caracterización de la *Befindlichkeit* Heidegger quiere señalar que la vida humana no se explica ni se constituye sólo en los momentos activos y puros de la espontaneidad y de la racionalidad, sino también en esos momentos oscuros que tradicionalmente se consideran como pasiones y que él reconsidera en los términos de la *Befindlichkeit*. Y este desplegarse, reconocerse y constituirse de la vida humana en las "pasiones" confirma también lo que Heidegger descubre con el auxilio de la filosofía práctica aristotélica, es decir, que la determinación fundamental del ser-ahí es una determinación eminentemente práctica. Si se considera luego que precisamente en ese contexto Heidegger hace referencia a la doctrina aristotélica de las *pathe*,[37] no es arriesgado pensar que en la determinación de la *Befindlichkeit* como connotación fundamental del ser-ahí Heidegger se apropia de esta doctrina aristotélica, separándola del contexto en que la presenta Aristóteles en el II libro de la *Retórica* y transformándola en un sentido ontológico. Por último, el hecho de que la *Befindlichkeit* tenga su fundamento en la estructura del ser-ahí como *Sorge*, y que para Aristóteles las *pathe* muevan el alma del hombre en tanto ésta es apetitiva, es decir, en tanto está estructurada como *órexis*, nos sugiere una ulterior e insospechada correspondencia, la que existe precisamente entre la *Sorge* y la *órexis*.

En cuanto a la determinación de la comprensión *(Verstehen)*, ésta representa, como hemos dicho, el momento espontáneo y activo del ser-ahí, la productividad de su poder-ser. Heidegger dice que "el comprender es el ser existencial del propio poder ser del ser-ahí mismo, de tal manera que este ser se revela a sí mismo lo que pasa con el ser que le es propio".[38] Esta afirmación contiene una doble indicación: en primer lugar, quiere decir que el comprender (a pesar de lo que el término, sobre todo en italiano, pueda hacer

---

cepto agustiniano de *affectio* (véase T. Sheehan, "La stesura originale di 'Sein und Zeit': 'Der Begriff der Zeit' (1924) di Heidegger", en *L'uomo, un segno*, 3, 1979, núm. 1-2, pp. 111 y 112, y T. Sheehan, "Heidegger e il suo corso sulla 'Fenomenologia della religione'", *op. cit.*, p. 441).

[37] Véase *Essere e tempo, op. cit.*, §§ 29-30.

[38] HGA II, p. 192; trad. it.: *Essere e tempo, op. cit.*, § 31, pp. 238 y 239.

pensar) es ese momento espontáneo y productivo gracias al cual el ser-ahí proyecta y realiza el propio ser, es decir, se refiere a esa disposición práctica que se ha puesto en evidencia. En segundo lugar, quiere decir que ese momento va acompañado de un saber, en el sentido de que en la autorreferencia práctica al propio ser, el ser-ahí constituye la conciencia de sí mismo, su "autoconciencia". Por este motivo Heidegger dice que el ser-ahí encuentra en esta determinación práctica su propia transparencia *(Durchsicht)*, "ve" a través de sí mismo y se constituye como idéntico en este "ver". También el comprender se entiende como una connotación eminentemente práctica del ser del ser-ahí. En un pasaje del curso del semestre de verano de 1927, en el cual Heidegger se ocupa del problema del *Verstehen*, dice muy explícitamente que es "el auténtico sentido del actuar".[39] Esto nos permite aventurar la hipótesis de que en el *Verstehen* se esconde una reconsideración de la determinación aristotélica del *nous praktikós*. Así como en la teoría aristotélica de la acción el *nous praktikós* representa el momento complementario de la *órexis*, en Heidegger el comprender es la determinación complementaria de la *Befindlichkeit;* es el proyectar puro y espontáneo al que le corresponde el fundamento opaco y pasivo de la disposicionalidad de la que parte y a la que permanece siempre vinculado.

Heidegger, además, radica al *Verstehen* en el fundamento del cuidado, ese *Verstehen* que se explica y se articula como *Besorgen* en relación con las cosas, como *Fürsorge* en relación con los demás y como *Worumwillen* en relación consigo mismo, y lo radica del mismo modo en que previamente había radicado la *Befindlichkeit*. Por lo tanto, en el cuidado *(Sorge)* los momentos de la *Befindlichkeit* y del *Verstehen* vuelven a remontarse a su fundamento unitario, es decir, a esa determinación práctica originaria que connota el carácter apertural del ser-ahí en su ser-en-el-mundo.

Ahora bien, al determinar como *Sorge* esa unidad originaria de momentos pasivos y momentos activos, de receptividad y de es-

[39] HGA XXIV, p. 393.

pontaneidad, de apetitividad y de racionalidad, se puede decir que Heidegger replantea y reformula ese mismo problema que Aristóteles individualiza por primera vez cuando dice que el hombre es juntamente *nous praktikós* y *órexis dianoetiké*.[40] De este modo se completa la correspondencia entre el cuidado como determinación fundamental de la apertura del ser-ahí en su ser-en-el-mundo y la determinación práctica del hombre establecida por Aristóteles.

Obviamente, Heidegger insiste en las diferencias. Reivindica para su propia determinación del cuidado un nivel ontológico más profundo que el que alcanzan las categorías aristotélicas, afirmando que el cuidado es ontológicamente previo a la distinción entre *praxis* y *theoría*.

> El cuidado, en cuanto totalidad estructural unitaria, se sitúa, por ser existencialmente "a priori", "antes" de todo "comportamiento" y de toda "situación" del ser-ahí (es decir, *dentro* de cada uno de ellos). El cuidado, además, no introduce el primado del comportamiento "práctico" por sobre el "teórico". La determinación puramente contemplativa de una simple presencia tiene el carácter del cuidado no menos que una "acción política" o un simple pasatiempo recreativo. "Teoría" y "praxis" son posibilidades de ser de un ente cuyo ser debe ser determinado como cuidado.[41]

Por cierto, Heidegger puede reivindicar esta diferencia, ya que no ve en el cuidado una actitud determinada del ser-ahí, ya sea de carácter teorético, práctico o poiético, sino más bien el fundamento unitario que hace posibles estas diversas actitudes. No obstante, queda en pie el hecho de que al precisar las características básicas de este fundamento unitario que es el cuidado, recurre a determinaciones tomadas sustancialmente de la filosofía práctica aristoté-

[40] Aristóteles, *Eth. Nic.* VI, 2, 1139 b 4-5. Véase además el comentario a este pasaje que hace Heidegger en *Nietzsche, op. cit.*, vol. I, pp. 66-68.
[41] HGA II, p. 257; trad. it.: *Essere e tempo, op. cit.*, § 41, p. 303.

lica. Y el hecho de que advierta repetidas veces la necesidad de tomar distancia de una interpretación del cuidado en ese sentido, más que disipar, termina por confirmar la sospecha de que ésa es la dirección en la que debemos orientar la búsqueda.

De este modo, cuando Heidegger nos dice que "está destinado a fracasar incluso el intento de concebir el fenómeno del cuidado y de su rigurosa unitariedad sobre el modelo de actos y de tendencias particulares, como la voluntad o el deseo, el impulso o la inclinación",[42] nos brinda en realidad los referentes temáticos en los que debemos pensar para entender el cuidado. Lo mismo puede decirse cuando afirma:

> La voluntad y el deseo arraigan ontológicamente de un modo necesario en el ser-ahí en tanto cuidado y no son simples vivencias, ontológicamente indiferentes e inmersas en una "corriente" enteramente indeterminada en cuanto al sentido de su ser. Lo mismo puede decirse de la inclinación o del impulso. También éstos, en la medida en que es posible encontrarlos en estado puro en el ser-ahí, se fundan en el cuidado.[43]

Es evidente que con esta afirmación Heidegger intenta subrayar la mayor radicalidad de la propia concepción y establecer la anterioridad ontológica del cuidado en relación con las otras determinaciones mencionadas. Pero esta diferenciación entre el nivel ontológico del cuidado y el de las otras determinaciones se vuelve necesaria justamente por el hecho de que el cuidado es temáticamente homogéneo con respecto a ellas. Y, además, es precisamente esta homogeneidad de la sustancia temática lo que hace que pueda ser su fundamento ontológico unitario.

Esta homogeneidad entre el cuidado y las determinaciones tradicionales de la *órexis*, del impulso y de la inclinación, resalta de manera

[42] HGA II, p. 257; trad. it.: *Essere e tempo, op. cit.*, § 41, p. 303.
[43] *Ibid.*

especial en el planteamiento del fenómeno del cuidado que hace Heidegger en el curso del semestre de verano de 1925. En él Heidegger ilustra el fenómeno del cuidado en relación con los momentos del impulso *(Drang)* y de la inclinación *(Hang)*, demostrando que considera a estos últimos como una explicitación de la estructura de la *Sorge*. Independientemente de la distinción ontológica que Heidegger destaca, de este modo se refuerza la correspondencia que se supone que existe entre el cuidado (y su manifestación en los fenómenos del *Drang* y del *Hang*) y la articulación de la *órexis* en los dos momentos de la *díoxis* y la *phygé* (*Eth. Nic.* VI, 2, 1139 a 21-23).[44]

A la luz de todas estas consideraciones, que ponen de relieve la conexión temática y la correspondencia entre el análisis heideggeriano de ser-ahí y la consideración aristotélica de la acción moral del hombre, se entiende ahora por qué, como nos lo recuerda Gadamer, frente a la dificultad de traducir el término *phrónesis* Heidegger llega a exclamar: "Das ist das Gewissen!".[45] Pensaba evidentemente en la propia determinación de la conciencia *(Gewissen)*, en la que el

[44] Véase HGA XX, § 31, en particular pp. 409-411. Otro testimonio de la correspondencia entre *Sorge* y *órexis* se encuentra en el mismo curso de 1925, y precisamente allí donde Heidegger propone una versión del inicio de la *Metafísica* de Aristóteles: *pantes ánthropoi tou eidenai orégontai physei* que se traduce como "Im Sein des Menschen liegt wesenhaft die Sorge des Sehens" (HGA XX, p. 380), donde debe advertirse la correspondencia de *orégontai* y *Sorge*. Precedentemente, en particular en el curso sobre fenomenología de la religión de 1920-1921, en vez del término *Sorge* Heidegger utilizó el término *Sichbekümmerung* (correspondiente al griego *epiméleia*), uso que también figura en la reseña a Jaspers de 1919-1921 (ahora HGA IX, pp. 1-44). Por último, para comprender toda la importancia de este paralelo entre *Sorge* y *órexis* es interesante hacer notar que Heidegger cree poder encontrar una correspondencia para estas dos determinaciones también en Kant, y precisamente en el "sentimiento del respeto" *(Gefühl der Achtung)* que está en el fundamento de la *personalitas moralis* (HGA XXIV, pp. 185-199); en particular, aquí Heidegger indica expresamente que el concepto kantiano de *Gefühl*, determinado mediante la analogía con los conceptos de *Neigung* y *Furcht*, corresponde al aristotélico de *órexis* con sus dos momentos, la *díoxis* y la *phygé* (HGA XXIV, pp. 192 y 193).

[45] Véase H.-G. Gadamer, "Heidegger und die Marburger Theologie", en O. Pöggeler (ed.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, 2ª ed., Colonia, Kiepenheuer & Witsch, 1970, pp. 169-178, en especial p. 171 (ahora en H.-G. Gadamer, *Heideggers Wege*, *op. cit.*, pp. 29-40, en especial p. 32).

tener-que-ser, es decir, la disposición práctica estructural del ser-ahí, se manifiesta a sí misma. Una relectura desde esta perspectiva en §§ 54-60 de *Ser y tiempo*, donde se considera "la atestiguación de parte del ser-ahí de un poder ser auténtico y de la resolución", puede esclarecer cómo incluso para obtener la propia determinación de la conciencia Heidegger se basa en Aristóteles, y precisamente en la estructura de ese saber práctico que Aristóteles designa con el término *phrónesis*. No obstante, también aquí debemos señalar que mientras la *phrónesis* está vinculada al ser y a la acción moral del hombre, la conciencia se transforma para Heidegger en una connotación ontológica del ser-ahí, una determinación de su ser.

Ahora bien, en esa serie de análisis de la cotidianeidad que el existencialismo malinterpretó, pero que al mismo tiempo hizo célebre, Heidegger muestra cómo en virtud de la estructura misma de tener-que-ser, en la que tiene que hacerse cargo del propio ser, el ser-ahí se encuentra en un estado de desazón, y tiende, por lo general, en las actitudes cotidianas, a liberarse de ese peso; realiza entonces su propio ser no por sí mismo, sino según esos modos que la impersonalidad cotidiana del "Se" *(Man)* prefigura y pone a su disposición, y que el ser-ahí asume de una manera inauténtica. Esta desazón *(Unheimlichkeit)* y esta tendencia que Heidegger denomina el estar-caído *(Verfallen)* son connaturales al ser-ahí, precisamente porque ese tener que autodeterminarse práctico que lo connota en su misma estructura no es algo que pueda eludirse, sino que es la consecuencia necesaria de su modo de ser.

La conciencia, en particular la disponibilidad para la escucha de la conciencia que Heidegger llama el querer-tener-conciencia, representa ahora para el ser-ahí la posibilidad de liberarse de las formas impersonales e inauténticas del *Se*, en tanto en la conciencia el ser-ahí se ve enfrentado a sí mismo. Heidegger dice que "la conciencia se manifiesta como una atestiguación del ser del ser-ahí, en la que el ser-ahí es llamado ante su más propio poder-ser".[46] Y si

[46] HGA II, pp. 382 y 383; trad. it.: *Essere e tempo, op. cit.*, § 58, p. 427. En la problematicidad del marco general de la interpretación acerca de la densidad

en virtud de la llamada de la conciencia el ser-ahí se libera de las trampas de la impersonalidad cotidiana y asume directamente sobre sí el peso de la determinación del propio ser, se encuentra entonces en la autenticidad. La conciencia llama al ser-ahí a decidirse por el propio tener-que-ser, a elegir su propio ser auténtico, y lo orienta hacia la autenticidad.

La correspondencia entre el *Gewissen* y la *phrónesis* que Heidegger comprueba no parece ahora del todo injustificada. Así como la conciencia orienta al ser-ahí hacia la autenticidad de elegirse a sí mismo, la *phrónesis* representa para Aristóteles el saber práctico que es capaz de guiar las acciones y las elecciones del hombre en un sentido moralmente bueno, dirigiéndolo hacia el buen vivir, hacia la mejor forma de vida. Además, esta correspondencia queda confirmada por el análisis de una ulterior determinación que está esencialmente vinculada a la conciencia y que es la resolución.

La resolución *(Entschlossenheit)* es la disposición estructural del ser-ahí en tanto quiere tener conciencia, en tanto escucha la llamada de la conciencia y se *elige* a sí mismo, haciéndose cargo de su propio ser. Puede observarse que así como la conciencia corresponde a la *phrónesis*, la resolución tiene su equivalente en la determinación aristotélica de la *proáiresis*, ya que en Aristóteles el poseer la *phrónesis*, es decir, ser *phrónimos*, determina el carácter moralmente bueno de la *proáiresis*; de manera análoga, en Heidegger el querer-tener-conciencia dispone al ser-ahí para esa resolución por la autenticidad por la que elige ser él mismo. Además, Heidegger afirma que la resolución está siempre relacionada con el fenómeno existencial de la *situación*, así como para Aristóteles la sabiduría práctica es conocimiento del *kairós*.[47]

---

ontológica del fenómeno de la conciencia (y de las determinaciones del ser-ahí conectadas a ella) son esenciales las observaciones de V. Vitiello, *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità. Dalla Überwindung der Metaphysik alla Daseinsanalyse*, Urbino, Argalia, 1976, pp. 405-425 (véase también toda la parte II).

[47] HGA XXIV, p. 409. Acerca de la conexión esencial entre la resolución y el fenómeno de la muerte, que aquí no es posible ni relevante examinar a los fines de nuestro tema, véase G. Vattimo, *Essere, storia, linguaggio in Heidegger*, Turín,

La diferencia fundamental con Aristóteles es que Heidegger eleva estas determinaciones prácticas a connotaciones ontológicas del ser mismo del hombre. Para Heidegger, el *Gewissen* y la *Entschlossenheit* no son, por así decirlo, el fruto de una *hexis* productiva o positivamente obtenida por un sujeto moral, sino estructuras ontológicas que connotan la finitud misma del ser del ser-ahí, que existe solo sobre el fundamento de un ser-arrojado que no pone él mismo. Por este motivo Heidegger dice de la conciencia que es "una *atestiguación* del ser-ahí, en la cual el ser-ahí es llamado a su poder ser más originario".[48] Y luego afirma que la resolución es "la apertura auténtica, atestiguada en el ser-ahí mismo por su conciencia, *el callado y angustioso autoproyectarse en el más propio ser-culpable*".[49] Por esta razón Heidegger puede insistir acerca de la diferencia entre el carácter ontológico de la propia determinación y el carácter práctico-moral de las determinaciones tradicionales. Puede en consecuencia afirmar:

> El fenómeno que hemos analizado con el nombre de resolución difícilmente podría confundirse con un *"habitus"* vacío o una "veleidad" indeterminada. La resolución no se limita a representarse una situación tomando conciencia de ella, sino que desde un comienzo ya se ha puesto en ella. En cuanto resuelto, el ser-ahí ya *actúa*. Pero nosotros evitamos deliberadamente el término "actuar". Pues, por una parte, esta palabra tendría que ser comprendida en un sentido tan amplio que la actividad abarcara también la pasividad de la resistencia. Por otra parte, el término favorece una falsa comprensión ontológica del ser-ahí, según la cual la resolución sería un comportamiento particular de la facultad práctica frente a la teorética. Pero el cuidado [...] envuelve el ser del

---

Filosofia, 1963, pp. 37-74, y U. M. Ugazio, *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Milán, Mursia, 1976, pp. 19-67. Véase también F. Costa, *Heidegger e la teologia*, Ravena, Longo, 1974, pp. 89-179.

[48] HGA II, pp. 382 y 383; trad. it.: *Essere e tempo, op. cit.*, § 58, p. 427.

[49] *Ibid.*, p. 393; trad. it.: *Essere e tempo, op. cit.*, § 60, p. 438.

> ser-ahí de un modo tan originario y total que tiene que ser supuesto cada vez en su integridad al hacer la distinción entre un comportamiento teorético y uno práctico [...].[50]

Otra vez las precisiones de Heidegger nos ponen sobre la pista. Pues si bien es verdad que nos permiten entender la diferencia entre el nivel ontológico del análisis heideggeriano y el nivel práctico-moral de la indagación aristotélica, nos revelan al mismo tiempo de manera inequívoca que las determinaciones ontológicas ofrecidas por Heidegger se alcanzan a partir de una radicalización y una absolutización ontológica de las determinaciones práctico-morales de Aristóteles y que, por lo tanto, entre las dos existe una sustancial homogeneidad temática.

De un modo general, entonces, a propósito de toda esta serie de correspondencias insospechadas que hemos constatado y destacado, podemos observar que, si bien por una parte en su deseo de oponerse a la unilateral determinación del sujeto de Husserl basada en categorías tomadas de la *theoría,* Heidegger encuentra en la filosofía práctica aristotélica la elaboración de las determinaciones originarias del vivir humano, por otra parte extrapola estas determinaciones del contexto de la teoría de la acción moral y las absolutiza, convirtiéndolas en las determinaciones ontológicas fundamentales del ser-ahí.

Ahora bien, justamente a raíz de esta absolutización, que lo lleva a concebir y a formular de una manera clara y decidida el problema central de su propia filosofía, Heidegger adopta en su confrontación con el pensamiento aristotélico a propósito del problema del "sujeto" una actitud crítica que coincide con una toma de distancia, necesaria al término de su confrontación, en relación con el problema de la verdad, y que la confirma.

Por cierto la absolutización y la radicalización en un sentido ontológico de las determinaciones prácticas de la vida humana no

[50] *Ibid.*, p. 398; trad. it.: *Essere e tempo, op. cit.*, § 60, p. 443.

conducen sólo a la individualización y a la connotación temática de los diversos existenciales, sino que además llega a la aprehensión de la *estructura ontológica unitaria* del ser-ahí que se encuentra en su fundamento, es decir, a la aprehensión de esa estructura que está representada, como sabemos, por el cuidado en su carácter temporal, o sea, por la temporalidad originaria (designada de este modo para distinguirla de la temporalidad entendida de manera naturalista). En el pensamiento aristotélico, en cambio, del que se toma el sentido eminentemente práctico del referirse consciente de la vida humana a sí misma, del relacionarse del ser-ahí con el propio ser, el problema del modo de ser unitario del hombre no estaría planteado con la suficiente radicalidad. Según Heidegger, Aristóteles habría desarrollado una genial "fenomenología" de las determinaciones fundamentales de la vida humana (*theoría, póiesis, praxis* y todas las demás que hemos mencionado y de las que Heidegger se apropia) sin plantearse todavía de una manera explícita el problema de su unidad fundamental.

Y según Heidegger, la razón de esta omisión reside en el presupuesto fundamental que está en la base del pensamiento aristotélico y que ya había condicionado su interpretación del fenómeno de la verdad, es decir, el presupuesto de una determinada comprensión del tiempo y de una determinada comprensión del ser, por cuya causa la relación entre ser y tiempo no se aprehende en toda su amplitud. Y justamente porque Aristóteles permaneció ligado a una concepción naturalista del tiempo no pudo llegar a la aprehensión de la temporalidad originaria como unidad fundamental de las determinaciones de la vida humana. Veamos ahora cómo aborda Heidegger el problema de la temporalidad.

4. El problema de la temporalidad

Para comprender la aproximación heideggeriana al problema de la temporalidad, y en particular para entender correctamente la concepción heideggeriana de la temporalidad originaria como es-

tructura de la vida humana, en contraposición a la concepción naturalista del tiempo, resulta importante tener presente que ya en los primeros cursos friburgueses Heidegger había analizado y destacado las diferencias entre la comprensión "cronológica" del tiempo propia de los griegos y la experiencia "kairológica" del tiempo típica del cristianismo primitivo. Daba como ejemplo cómo en este último, a partir de la espera de la venida de Cristo y del hecho de que había que estar preparado para esa venida (ya que, como lo recuerda San Pablo, él vendría "de noche como un ladrón"), se produce una verdadera revolución en la comprensión del carácter temporal de la existencia humana.[51]

A partir de una consideración filosófica de la experiencia cristiana del carácter temporal de la existencia (pero buscando, al menos en un principio, recuperar positivamente la determinación del *kairós* que Aristóteles presenta en el contexto de su propia filosofía práctica) Heidegger desarrolla de manera progresiva la convicción de que la temporalidad es la estructura unitaria fundamental de la vida humana.[52] Y a raíz del desarrollo de esta convicción paulatinamente también toma distancia de aquellas formas de entender el tiempo que no se basan en el carácter temporal de la existencia, sino más bien en determinaciones objetivas y naturales de éste.

La primera mención directa a la interpretación aristotélica del tiempo, que se encuentra en los textos de Heidegger publicados

[51] Véase O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, *op. cit.*, pp. 36-45; T. Sheehan, *Heidegger e il suo corso sulla "Fenomenologia della religione" (1920-1921)*, *op. cit.*, especialmente pp. 443 y ss.

[52] Acerca de la estructura del ser-ahí como temporalidad originaria, véase G.Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, *op. cit.*, pp. 37-74; V. Vitiello, *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità*, *op. cit.*, pp. 426-465. Acerca del problema del tiempo en Heidegger en general, véase H. Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, París, Gallimard, 1978, en especial pp. 14-43, 531-621; V. Vitiello, "Heidegger, Hegel e il problema del tempo", en V. Vitiello, *Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*, Nápoles, Guida, 1979, pp. 7-43; O. Pöggeler, "Zeit und Sein bei Heidegger", en E. W. Orth (ed.), *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, *op. cit.*, pp. 152-191, y E. W. Orth, "Heidegger und das Problem der Zeit", en *L'héritage de Kant*, París, Beauchesne, 1982, pp. 287-307.

hoy, se ubica claramente dentro de este marco crítico. Fue hecha en el curso del semestre de invierno de 1925-1926, durante el cual, como ya se ha señalado, Heidegger interrumpe las interpretaciones de Aristóteles que había iniciado y se dedica al estudio de Kant, pues considera que Kant capta la relación entre subjetividad y temporalidad (y, en consecuencia, también ve en él una tematización de la conexión entre ser y tiempo).[53]

En el contexto de esta interpretación de Kant encontramos una primera crítica a la concepción aristotélica del tiempo. Al referirse a la centralidad del problema del tiempo en la *Crítica de la razón pura,* Heidegger hace un *excursus* acerca de la comprensión del tiempo en Hegel y en Bergson para demostrar cómo ambos permanecen sustancialmente dentro del horizonte señalado por Aristóteles. Pero para Heidegger este horizonte es el horizonte de una comprensión del tiempo no originaria, sino naturalista. Así, en relación con Kant, que en opinión de Heidegger rompe con esta perspectiva y capta la conexión entre temporalidad y subjetividad, es decir, comprende la estructura esencialmente temporal del sujeto finito, Hegel y Bergson representan un retroceso, pues regresan a la comprensión aristotélica del tiempo, que es una comprensión naturalista. Esta misma crítica será retomada y replanteada por Heidegger en *Ser y tiempo,* específicamente en el § 82 y en una discutida nota de ese apartado, donde quiere demostrar la dependencia de Hegel de la concepción aristotélica del tiempo incluso en su terminología.[54]

Pero la confrontación crítica más orgánica de la concepción aristotélica del tiempo la encontramos en el curso del semestre de

[53] Me he referido ya a la manera en la cual Heidegger encuentra en Kant esta conexión en mi ensayo "Soggetività e temporalità: considerazioni sull'interpretazione heideggeriana di Kant alla luce delle lezioni di Marburgo", en G. Micheli y G. Santinello (eds.), *Kant a due secoli dalla Critica,* Brescia, La Scuola, 1984.

[54] J. Derrida, "Ousia et gramme. Note sur une note de Sein und Zeit", en *Marges de la philosophie,* París, Minuit, 1972, pp. 31-68, intenta en cambio demostrar cómo Hegel se libera de la comprensión naturalista del tiempo y tematiza explícitamente la conexión esencial entre sujeto y tiempo.

verano de 1927, publicado ahora con el título *Los problemas fundamentales de la fenomenología.*[55] En este curso, que es esclarecedor por la confrontación de Heidegger con la tradición, aparece una detallada interpretación de cinco capítulos de la *Física* dedicados al problema del tiempo. Para abarcar en toda su amplitud el horizonte en el que se abordan el problema de la temporalidad y la interpretación de la concepción aristotélica, resulta oportuno tener en cuenta cómo Heidegger desarrolla en este curso la problemática del ser y su conexión con el tiempo a partir de un análisis de algunas tesis tradicionales sobre el ser –la de Kant, la de la ontología medieval (que se remonta hasta Aristóteles), la de la ontología moderna y la de la lógica clásica–. En particular, Heidegger demuestra cómo cada una de estas tesis se vincula con una interpretación de las actitudes fundamentales del hombre en su confrontación con el ente, y cómo la estructura de la actitud intencional considerada determinante en cada caso condiciona la correspondiente comprensión del ser.

1.

Heidegger analiza sobre todo la tesis kantiana según la cual el ser *(Sein)* en el sentido de la existencia *(Dasein)* no es un predicado real, e interpreta esta tesis que, como se sabe, representa uno de los puntos más discutidos del pensamiento kantiano, entendiendo el término kantiano *real* en el sentido escolástico de *realitas,* tal como lo establece sobre todo Suárez (que, como es notorio, ejerce una gran influencia en el pensamiento alemán de los siglos XVII y XVIII). *Realitas* y *Realität* no significan en este sentido la "realidad externa", sino la determinación y la caracterización del ser de la *res,* significan una *Sachbestimmung;* y según Heidegger, justamente por esta razón, es decir, porque entiende la *Realität* en el sentido de la *realitas,* Kant considera la categoría de la *Realität* entre las

[55] HGA XXIV.

categorías de la cualidad *(Realität, Negation, Limitation)* y no entre las de la modalidad *(Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit).*

Decir entonces que el ser en el sentido del existir no es un predicado real significa, según esta interpretación, que con atribuirle una existencia (una "realidad externa") a una cosa no se le agrega ninguna determinación cualitativa. Ahora bien, esto no sólo nos dice lo que Kant entiende por realidad, sino que también nos ilumina acerca de su comprensión del ser en el sentido de la existencia de la "realidad externa". Y a través de una interpretación del concepto kantiano de *Wirklichkeit,* de la que nos limitaremos aquí a referir el resultado, Heidegger concluye que para Kant el ser en el sentido de la existencia de la realidad externa tiene el significado de "posición absoluta" y precisamente de posición absoluta con respecto a la percepción, que es para él la actitud intencional del sujeto implícitamente considerado como determinante.[56]

2.

A continuación Heidegger discute la tesis sostenida en general por el pensamiento medieval, pero que se remonta a Aristóteles, según la cual la constitución ontológica del ente comprende los dos momentos fundamentales de la *essentia* y de la *existentia.* Heidegger examina en particular los distintos significados que se les confiere a estos dos términos y el problema de su distinción *(distinctio)* y de su conexión *(complicatio)* en el *ens creatum.* Las concepciones principales que Heidegger toma en cuenta son tres: la de Tomás de Aquino y de la escuela tomista, según la cual esa distinción debe entenderse en el

[56] Véase HGA XXIV, §§ 7-9. También en el curso del semestre de invierno de 1929-1930, Heidegger retorna brevemente la tesis kantiana de que la existencia no es un predicado real, en el contexto de una interpretación del concepto aristotélico de *logos.* Aquí observa que la tesis kantiana coincide con la tesis que enuncia Aristóteles al final del tercer capítulo de *De interpretatione,* según la cual el ser y el no ser no son signos de la cosa (*oudé gar to einai e me einai semeion estí tou prágmatos,* 16 b 22-23) (véase HGA XXIX-XXX, pp. 469-473).

sentido de una *distinctio realis;* la de Duns Scoto y la escuela escotista, que la entiende en cambio como una *distinctio modalis* y por último la de Suárez, para quien esa distinción es una *distinctio rationis.*

A partir del análisis de estas tres concepciones, Heidegger se remonta a los orígenes griegos de la distinción, para mostrar el arraigo de la ontología medieval en el pensamiento griego, y llega hasta Kant para mostrar cómo la metafísica kantiana depende de la ontología escolástica.

Heidegger hace esta sumaria reconstrucción de la historia de la distinción entre *essentia* y *existentia,* que parte de la ontología medieval, se remonta hasta los griegos y llega hasta Kant con la intención de entender cuál es la comprensión del ser que subyace a esta distinción, y cuál es la actitud intencional del hombre que él presupone como actitud determinante. El resultado al que llega (entre otras cosas, a través de una exégesis de Platón que preludia su posterior interpretación del mito de la caverna)[57] es que la actitud considerada como determinante es la actitud productiva, la actitud técnico-práctica, en la que es necesario hacer precisamente una distinción preliminar entre la esencia (en el sentido de la forma y el modelo) y el momento de su realización, es decir, el momento de conferirle una existencia en el mundo material.[58]

3.

En tercer lugar, Heidegger examina la tesis de la ontología moderna según la cual los dos modos fundamentales del ser son el ser de la naturaleza *(res extensa)* y el ser del espíritu *(res cogitans).* Una vez más, el término de referencia que privilegia para la discusión de la idea del ser en la ontología moderna es Kant, ya que Kant está a mitad de camino entre los inicios (Descartes) y la culmina-

[57] Véase HGA XXIV, pp. 400-405.
[58] *Ibid.,* §§ 10-12.

ción (Hegel) de esta última y representa la piedra angular de su desarrollo entre el racionalismo y el idealismo. Ahora bien, luego de la determinación fundamental en cuyo horizonte la ontología moderna comprende el problema del ser y de la subjetividad, Heidegger analiza cómo Kant comprende y determina la estructura del sujeto. En particular, ilustra las determinaciones kantianas de la *personalitas trascendentalis* (el yo de la apercepción), de la *personalitas empirica* (el yo de la aprehensión) y de la *personalitas moralis* (el yo como persona y como fin en sí mismo), y encuentra en la comprensión kantiana del sujeto una captación implícita y casi inconsciente de la estructura temporal de la vida humana. Sin llegar a tematizar de una manera explícita en ese sentido el modo de ser del sujeto, Kant logra, sin embargo, darle una determinación, la de persona y fin en sí mismo, que está muy cerca de captarlo en su carácter ontológico específico. No obstante, incluso la comprensión kantiana sigue siendo insatisfactoria a los ojos de Heidegger, porque en última instancia conserva la escisión cartesiana del ser entre *res cogitans* y *res extensa*. Además, según Heidegger, la comprensión kantiana del sujeto como sustancia finita conduce implícitamente a una comprensión del ser en el sentido del ser-producido, ya que para Kant "la *finitud* es la *necesaria dependencia de la receptividad,* es decir, es la *imposibilidad de ser por sí mismo el creador y el productor de otro ente.* Sólo quien es el creador de otro ente lo conoce en su ser auténtico. El ser de las cosas se entiende como un ser-producido".[59]

4.

Por último, Heidegger toma en consideración la tesis de la lógica clásica según la cual el ser puede expresarse a través de la función plurívoca de la cópula. Al referirse a cuatro concepciones ejemplares de la cópula, la de Aristóteles, la de Hobbes, la de J. S. Mill y la

[59] HGA XXIV, p. 241 (y en general para la interpretación de la tesis del ser en la ontología moderna, véanse §§ 13-15).

de Lotze, Heidegger distingue los posibles significados de la cópula y las interpretaciones del ser que implican:

> *Primero:* ser en el sentido de "es" no tiene un significado en sí mismo. Es la vieja tesis aristotélica: *prossemainei sýnthesin tiná,* tiene un significado sólo en el pensamiento que conecta. *Segundo:* este ser significa, según Hobbes, el ser que es causa de la conectividad de sujeto y predicado. *Tercero:* ser significa el "qué es" *(Was-sein),* el *esse essentiae. Cuarto:* ser en las así llamadas proposiciones nominales equivale a "significar", o bien quiere decir existir en el sentido de estar presente *(Vorhandensein), esse existentiae* (Mill). *Quinto:* ser quiere decir el ser-verdadero o falso expresado implícitamente en todo juicio. *Sexto:* el ser-verdadero (y con esto volvemos a Aristóteles) expresa un ente que está sólo en el pensamiento, pero no en las cosas.[60]

Al ocuparse de estas cuatro tesis tradicionales acerca del ser, Heidegger deja limpio el terreno para un replanteo radical del problema del ser. Se ponen sobre el tapete los cuatro problemas ontológicos que Heidegger considera fundamentales:

> sobre todo el problema de la *diferencia ontológica,* de la diferencia entre ser y ente; en segundo lugar el problema de la *articulación fundamental del ser,* los contenidos de un ente y el modo de ser del ente; en tercer lugar el problema de las *posibles modificaciones del ser* y de la *unidad de concepto de ser* en su multiplicidad; en cuarto lugar el problema del carácter de *verdad del ser.*[61]

Ahora bien, el tratamiento de estos problemas ontológicos fundamentales (que están incluidos en ese conjunto de cuestiones que

[60] *Ibid.,* pp. 290 y 291 (en general, véanse §§ 16-18). En la interpretación de Aristóteles, Heidegger retoma las consideraciones desarrolladas en el semestre de invierno de 1925-1926, con la diferencia de que aquí (como por lo demás en *Ser y tiempo*) subraya el carácter apofántico del *logos.*

[61] *Ibid.,* p. 321.

Heidegger abordó en la parte inédita de *Ser y tiempo*) exige explícitamente la tematización de la conexión de ser y tiempo. En particular esta tematización, con la introducción de la consideración del tiempo, debería conducir a la captación de la diferencia ontológica, que es el problema más difícil y al que le concede mayor importancia. Y en el programa que Heidegger nos presenta aquí,[62] esto es posible en una progresión que prevé cuatro pasos consecutivos. En primer lugar se examinan el tiempo y la temporalidad en sus caracterizaciones esenciales, tanto en la comprensión común como en la comprensión "existencial". En un paso posterior se distingue la temporalidad como estructura del ser-ahí *(Zeitlichkeit)* de la temporalidad como condición de posibilidad de la comprensión del ser mismo *(Temporalität)*. Un tercer paso conducirá luego el análisis a conectar el ser y la temporalidad. Por último, a la luz de la aprehensión de esta conexión será posible tematizar la diferencia ontológica.*

Lo que importa aquí y lo que se analizará es la minuciosa interpretación de la concepción aristotélica del tiempo que hace Heidegger en la primera etapa de este programa, es decir, en el marco del análisis del tiempo y de la temporalidad en la comprensión común. Su intento consiste en "penetrar a través de la comprensión vulgar del tiempo hasta la temporalidad (originaria) en la que arraiga la constitución ontológica del ser-ahí y a la que pertenece la concepción vulgar del tiempo".[63]

Ahora bien, para el análisis de la concepción común del tiempo Heidegger se basa en los planteamientos aristotélicos, ya que, como lo destaca explícitamente, éstos representan la primera y más radical codificación filosófica de la experiencia común del tiempo y de ella dependen casi todos los principales planteamientos filosóficos

[62] HGA XXIV, pp. 322-324. Acerca del problema de la diferencia ontológica en el primer Heidegger, véase A. Rosales, "Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger", en *Phaenomenologica*, núm. 33, La Haya, Nijhoff, 1970.

* *Zeitlichkeit* se traduce también como *temporeidad* y *Temporalität* como "temporariedad" o "temporaneidad". Para ambos términos Volpi utiliza *temporalità*. [N. de la T.]

[63] Véase HGA XXIV, p. 324.

tradicionales del fenómeno (Plotino, Simplicio, Agustín, Suárez, Leibniz, Kant, Hegel y Bergson). Como afirma el mismo Heidegger, "se puede decir que nunca se superó esencialmente el estadio del planteo aristotélico del problema, si prescindimos de algunas excepciones en Agustín y en Kant, quienes también mantienen fundamentalmente el concepto aristotélico del tiempo".[64]

De este modo, en el comienzo de la segunda parte del curso del semestre de verano de 1927, Heidegger se atiene a una interpretación de esos cinco capítulos de la *Física* (IV, 10, 217 b 29 - 14, 224 b 17), en los cuales Aristóteles expone su propia concepción del tiempo.[65] Ya que Heidegger retoma en primer lugar capítulo por capítulo el contenido del texto aristotélico y se preocupa por puntualizar las aporías fundamentales que se van presentando, es interesante ver ante todo (sobre la base de tal sinopsis) los problemas que considera importantes y de los que se ocupa.

1.

En el primer capítulo del tratado aristotélico acerca del tiempo (*Phys.* IV, 10), el problema se plantea en dos direcciones fundamentales: por un lado, en el sentido de la aprehensión del modo de ser del tiempo, y por otro lado en el sentido de la determinación de su esencia, con lo cual se corresponden dos aporías fundamentales: a) la primera es si el tiempo pertenece al ente o al no ente (*póteron ton onton estín e ton me onton,* 217 b 31), si este se presenta como tal de por sí, o aparece

[64] *Ibid.*, p. 336.

[65] *Ibid.*, pp. 327-361 (§ 19 a). Acerca del problema del tiempo en Aristóteles, véase P. F. Conen, *Die Zeittheorie des Aristoteles*, Múnich, Beck, 1964; J. Moreau, *L'espace et le temps selon Aristote*, Padua, Antenore, 1965; L. Ruggiu, *Tempo coscienza e essere nella figura di Aristotele*, Brescia, Paideia, 1970; J. Hintikka, *Time and Necessity*, Oxford, OUP, 1773; V. Goldschmidt, *Temps physique et temps tragique chez Aristote. Commentaire sur le Quatrième livre de la "Physique" (10-14) et sur la "Poétique"*, París, Vrin, 1982; R. Sorabji, *Time, Creation and Continuum*, Londres, Duckworth, 1983.

en cambio como propiedad de otro ente; b) la segunda aporía se relaciona con su naturaleza (*tís he physis autóu*, 217 b 32).

En relación con la primera cuestión, Heidegger señala cómo Aristóteles expone la aporía de modo tal que en un primer momento la respuesta parecerá negativa, ya que el tiempo no puede aparecer como un ente en el sentido de la sustancia desde el momento en que las partes que lo constituyen no son: el pasado, de hecho, ya no es, y el futuro todavía no es. Por otra parte, tampoco el presente parece poder ser considerado como un ente: no puede contener la multiplicidad de los instantes, de los "ahora" *(nyn)*, que deberían constituirlo, porque cada instante está siempre determinado en su singularidad como "éste" (y el instante que lo precedió es un ya-no y el que lo seguirá es un todavía-no). Además, el instante presente nunca es el mismo, sino siempre otro.

Heidegger pasa luego a ocuparse del análisis aristotélico de las opiniones de sus predecesores, subrayando la importancia que tiene para Aristóteles la consideración historiográfica en el análisis teórico de las aporías. Las dos opiniones que se traen a colación son las que identifican el tiempo con el movimiento del universo (*he tou holou kínesis*, 218 a 33), es decir, según la traducción de Heidegger, "das Ganze des Seienden, das sich bewegt"[66] y luego la opinión de los que consideran que el tiempo es la esfera misma (*he sphaira auté*, 218 b 1).

A pesar de la evaluación que hace Aristóteles de estas opiniones, Heidegger intenta señalar el fundamento de su significado. Destaca que la idea de que el tiempo es el movimiento del universo no es arbitraria, sino que tiene sus raíces en el mito. Y además recuerda que la opinión de que el tiempo es la esfera celeste misma se funda en la consideración de que como todas las cosas son en el tiempo y son también en la esfera celeste, por lo tanto esfera celeste y tiempo coinciden.

[66] HGA XXIV, p. 331.

Por otra parte, más allá del fundamento de su significado en el mito, lo que resulta importante en estas opiniones es la idea que tienen en común de que el tiempo es un cierto movimiento *(kínesis tis)* o un cierto cambio *(metabolé tis)*. Pero mientras que el movimiento o el cambio tienen lugar siempre en el cuerpo mismo que está en movimiento o en proceso de cambio *(en autó to kinoumeno)*, el tiempo, por su parte, está de igual modo en todas partes y en todas las cosas (*ho de khronos homoios kai pantakhóu kai pará pasin*, 218 b 13). Con esta consideración queda establecida la distinción fundamental entre tiempo y movimiento: el tiempo no es movimiento, aunque no existe sin el movimiento (*oute kínesis out'aneu kinéseos*, 219 a 1). El tiempo es pues algo estrechamente conectado con el movimiento, le pertenece al movimiento, es una propiedad del movimiento; el problema reside entonces en saber qué propiedad, qué cosa del movimiento es el tiempo (*tí tes kinéseos estín*, 219 a 3).

2.

Prescindiendo de las muchas cuestiones que aborda Aristóteles en el segundo capítulo (*Phys.* IV, 11) de su tratado acerca del tiempo, Heidegger se detiene sobre todo en la afirmación fundamental de la entera teoría aristotélica del tiempo, es decir, en su célebre definición de que el tiempo es el número del movimiento según el antes y el después (*touto gar estín ho khronos, arithmós kinéseos katá to próteron kai hýsteron*, 219 b 1-2). Entre los problemas que presenta esta definición está ante todo el de demostrar que la experiencia del movimiento implica la del tiempo, y además el de determinar el concepto de número y el de instante.

3.

En el siguiente capítulo (*Phys.* IV, 12) se introduce y determina un concepto que a los ojos de Heidegger es fundamental, el concepto

de ser-en-el-tiempo *(to en khrono einai)*, que se traduce con la palabra alemana *Innerzeitigkeit*.* La explicación que da Aristóteles cuando dice que es en el tiempo aquello cuya existencia se mide con el tiempo resulta fundamental para comprender la conexión entre movimiento y tiempo, dado que no sólo el movimiento, que es en el tiempo, es medido por el tiempo, sino que el tiempo mismo es medido sobre la base del movimiento. En relación con la determinación del concepto de "intratemporalidad" se plantean otras cuestiones fundamentales, entre las cuales Heidegger destaca sobre todo la del vínculo entre número y tiempo, entre tiempo e inmovilidad, y por último, el vínculo entre el tiempo y sus tres dimensiones y lo que está fuera de él, es decir, lo extratemporal.

4.

El problema central del penúltimo capítulo (*Phys.* IV, 13) es según Heidegger el de la unidad del tiempo en la multiplicidad de la secuencia de los instantes, de los "ahora", es decir, el problema de mostrar cómo el instante, el ahora *(to nyn)*, en tanto unidad elemental a la que deben remitirse todas las determinaciones temporales, constituye el fundamento de la continuidad *(synékheia)* del tiempo. En este contexto se precisan también las determinaciones de *ede, arti, palai* y *exaiphnes*.

5.

Entre los problemas del último capítulo del tratado aristotélico acerca del tiempo (*Phys.* IV, 14), Heidegger aborda sobre todo el de las determinaciones de lo anterior *(próteron)* y de lo posterior *(hýsteron)*, el antes y el después, cuya función es decisiva para la definición del tiempo. A continuación plantea la cuestión de dónde y

* Se traduce como "intratemporalidad". [N. de la T.]

cómo es el tiempo (que es retomada en el libro VIII, donde el tiempo se relaciona con el movimiento celeste y con el *nous*). Y en la respuesta a este interrogante se llega a un problema ulterior, que para Heidegger es fundamental, el problema de la dependencia del tiempo del alma, en el sentido de que, como se verá, si el tiempo es el número del movimiento, sólo podrá existir si se admite la existencia de un numerante, y ese numerante es el alma, y para Heidegger se trata entonces de aprehender la determinación ontológica fundamental del alma, porque sólo en base a ella es posible comprender qué quiere decir que el tiempo es en el alma. Según Heidegger, la solución de estos problemas está estrechamente vinculada con la determinación del concepto de intratemporalidad *(Innerzeitigkeit)* y con la respuesta que se le dé a la aporía que ya se presenta en el capítulo X acerca de la ubicación ontológica del tiempo. Y como para Aristóteles el tiempo es algo respecto del movimiento y es medido por el movimiento, para resolver la cuestión del "lugar" ontológico del tiempo es necesario encontrar ese movimiento con el cual se mide originariamente el tiempo. Y ese movimiento es la revolución *(kyklophoría)* de la primera esfera celeste.

Puestos así sobre el tapete los problemas principales que presenta el tratado aristotélico sobre el tiempo, Heidegger se concentra en la interpretación de la definición por la cual el tiempo es el número del movimiento según el antes y el después. Al hacerlo, se esfuerza por mostrar la dinámica especulativa profunda que anima la argumentación aristotélica acerca del problema y que vincula con un hilo conductor unitario las distintas cuestiones que han ido apareciendo. La estrategia interpretativa de Heidegger se articula en distintos momentos que enumeraremos ahora ordenadamente: 1) en primer lugar, es preciso determinar el fenómeno del tiempo en relación con los fenómenos con los que está en estrecha conexión en un vínculo de *akolouthéin*, y que son el movimiento *(kínesis* o *metabolé)*, la dimensionalidad *(mégethos)** y la continuidad *(synékheia)*; 2) en segundo lugar, es preciso considerar las analogías

* También puede traducirse como "magnitud" o "extensión". [N. de la T.]

y las disanalogías entre tiempo y espacio, distinguiendo en particular entre el instante *(nyn)* y el punto *(stigmé)* por el carácter de pasaje *(ek tinós eis ti)* que posee el primero y no el segundo, y por el carácter de límite que le corresponde al segundo y no al primero; 3) luego es necesario entender la determinación del número, no sólo distinguiendo entre numerado (el número contado) y numerante (el número que cuenta), sino también considerando que mientras el punto en tanto límite pertenece al ser de lo que delimita (es decir, tiene sus mismos caracteres), el instante (a través del cual se numera el movimiento y se obtiene el tiempo) en tanto no es un límite no forma parte del ser del movimiento. En consecuencia, el tiempo en tanto número del movimiento puede experimentarse sólo sobre la base del movimiento, pero no tiene el ser del movimiento; 4) por último, se trata de precisar la relación entre numerado y numerante, y más precisamente entre el tiempo como numerado del movimiento y el alma como lo que lo numera.

Pero sigamos los pasos de la interpretación heideggeriana. Tratemos de entender ahora qué quiere decir que el tiempo es algo propio del movimiento y que lo experimentamos cuando seguimos a un cuerpo en movimiento, ya que, a primera vista, esto no parece del todo evidente. Basta considerar, como lo observa Heidegger, un ejemplo concreto: una aguja que se mueve de izquierda a derecha rotando sobre una de sus extremidades.

Si al observar este cuerpo que se mueve nos preguntamos dónde está y dónde puede ser encontrado el tiempo, debemos constatar sobre todo que el tiempo no es por cierto una propiedad de la aguja, ni su color, ni su extensión, ni su corporeidad, ni uno de sus puntos si la pensamos como una línea. Y, en efecto, Aristóteles no dice que el tiempo es una propiedad del *cuerpo* en movimiento, sino más bien una propiedad del *movimiento* mismo. Y que es considerando a este último en cuanto tal que podremos aprehender el tiempo.

Excepto que, prosigue Heidegger, así tampoco parecen superadas las dificultades, ya que podemos seguir el movimiento de la aguja

(que es un movimiento en el espacio) observando su pasaje de una posición a otra, y no obstante no haber aprehendido todavía el tiempo. Si después detenemos el movimiento de la aguja, decimos que la aguja está inmóvil, pero que el tiempo continúa trascurriendo. Y parecería entonces que el tiempo no está en relación con el movimiento y no depende de éste.

Aristóteles, de hecho, no dice que el tiempo es movimiento *(kínesis)*, sino algo propio del movimiento *(kinéseos ti)*. Y es preciso entonces ver cómo y según qué modalidades el tiempo se manifiesta en el movimiento, del cual éste debe ser una propiedad. Ahora bien, observando que en su movimiento la aguja pasa por cada uno de los lugares de su recorrido en un tiempo determinado, podemos decir que el movimiento acontece en el tiempo, es decir, que es intratemporal. Pero Heidegger se pregunta: si el tiempo se manifiesta en el movimiento en tanto el movimiento acontece dentro del tiempo, ¿qué es entonces el tiempo? ¿Es quizás una especie de *contenedor* que engloba el movimiento y que el movimiento, por así decir, lleva siempre consigo? Y si se detiene la aguja, si se detiene el movimiento, ¿entonces también se detiene el tiempo? ¿Hay tiempo en la inmovilidad?

Si nos atenemos a la idea de que el tiempo es una propiedad del movimiento, como afirma Aristóteles, al cesar el movimiento también debería cesar el transcurrir del tiempo. No obstante, decimos que la aguja permanece *inmóvil por un determinado tiempo*. Pero, una vez más, Aristóteles no sólo dice, de un modo indeterminado, que el tiempo es algo propio del movimiento, sino que indica con precisión qué es del movimiento: el número.

Pero tampoco esta precisión parece despejar el terreno de dificultades. Es curioso, observa Heidegger, que el tiempo se determina sobre la base del número, que en cuanto tal es considerado como algo que está más allá del tiempo, algo atemporal, independiente del tiempo. Es verdad que Aristóteles dice que el tiempo es el número en el sentido de numerado, de número que es contado *(arithmóumenon)*; pero, retomando el ejemplo de la aguja, ¿qué es lo que es contado (numerado) de su movimiento? Ya que la aguja

se mueve según un movimiento en el espacio, podemos evidentemente numerar los distintos lugares, los distintos puntos por los cuales pasa en su desplazamiento.

Sin embargo, tampoco numerando todos los lugares y los puntos por los cuales pasa la aguja en su movimiento captaríamos el tiempo, porque la suma de estos lugares o puntos no da como resultado el tiempo, sino más bien el recorrido realizado por la aguja, es decir, no da una determinación temporal, sino más bien una determinación espacial.

Podemos ahora medir la velocidad de la aguja según la fórmula que nos indica la física *(v: d/t)*, es decir, dividiendo el recorrido por el tiempo empleado en recorrerlo. Pero de este modo podremos a lo sumo constatar que incluso en la determinación de la velocidad está implícito en cierto modo el tiempo, sin que por eso sea posible determinarlo con mayor precisión. Más bien Heidegger nos hace notar que la fórmula física, más que disipar, parecería agravar la dificultad, ya que es curioso que los movimientos utilicen tiempo sin que el tiempo sea consumido por tal utilización: si pensamos que en un determinado período de tiempo tiene lugar un determinado número de movimientos, y si después pensamos que en el mismo período de tiempo tiene lugar el doble número de movimientos, el tiempo "utilizado" no habrá cambiado, sino que seguirá siendo el mismo, como si, contrariamente a lo dicho hasta ahora, el tiempo no dependiese del número de los movimientos.

Tampoco lograremos descubrir qué es el tiempo, afirma Heidegger, si señalamos cada punto del recorrido de la aguja con un número y al pasar la aguja nos fijamos en la numeración de su movimiento. Y continúa afirmando que cuando sacamos del bolsillo nuestro reloj, sobre cuyo cuadrante el recorrido de la aguja está indicado justamente por números, y seguimos el desplazamiento de la aguja, decimos que la aguja nos indica el tiempo. Decimos que leemos el tiempo en el movimiento de la aguja del reloj y en los números que lo señalan. Decimos que el reloj mide el tiempo y nos lo muestra.

Pero más allá del uso cotidiano que hacemos del reloj, tampoco la medida del tiempo por medio del reloj nos dice en realidad qué es el tiempo en sí mismo, no nos hace saber dónde está, ni cuál es su ubicación ontológica. Es obvio, se dirá, que esa ubicación no es el reloj, aunque en nuestras actividades naturales cotidianas es el reloj el que nos da las indicaciones temporales, como antes de que existieran los relojes las daba el movimiento del sol. Pero ¿dónde está el tiempo? ¿Dónde está su "lugar", si aparece y es experimentado siempre que seguimos el movimiento de un cuerpo, sin que nunca esté allí donde el cuerpo mismo se encuentra en movimiento?

Si al afirmar que el tiempo es el número del movimiento Aristóteles capta una verdad fundamental de la experiencia común del tiempo, la genialidad de su definición, según Heidegger, reside en el hecho de que también define el horizonte en el cual podemos obtener de la numeración del movimiento una indicación de carácter temporal; la definición aristotélica del tiempo nos indica los presupuestos sobre la base de los cuales debemos considerar el movimiento (del sol o de las agujas del reloj) si queremos obtener indicaciones temporales. Este horizonte que se busca está definido por las determinaciones del *antes* y del *después:* esperamos el tiempo cuando seguimos un movimiento y lo numeramos en relación con el antes y el después.

No obstante, objeta todavía Heidegger, antes y después son ya determinaciones temporales. Decir entonces que el tiempo es el número del movimiento según el antes y el después equivale a decir que el tiempo es el tiempo. Y la definición aristotélica parece ahora quedar anulada por una *petitio principii,* parece ser una tautología.

Pero la tautología y la *petitio principii* son sólo aparentes, y una vez desvanecida esta apariencia, la profundidad de la definición aristotélica vuelve a su transparencia previa. La solución de la tautología reside para Heidegger en el hecho de que las determinaciones del antes y el después que se utilizan en la definición designan una dimensión temporal distinta de la que indica el tiempo que es el objeto de la definición; es decir que en relación con el tiempo la

temporalidad a la que refieren el antes y el después es algo más originario que hay que definir. La aparente tautología, entonces, indicaría que el fenómeno del tiempo (la cuestión a definir) puede ser comprendido sólo a partir de la determinación de una temporalidad más originaria, indicada por el antes y el después. Ahora bien, según Heidegger esta temporalidad más originaria, en la que se funda la experiencia vulgar del tiempo, es la temporalidad del alma, la estructura temporal originaria del ser-ahí.

De este modo, se revela que la aparente tautología que amenaza de inconsistencia la definición aristotélica del tiempo en realidad señala una instancia fundamental, es decir, señala la búsqueda del principio, el *petere principium* en un sentido positivo, de modo tal que el fenómeno del tiempo, tal como se lo experimenta comúnmente, puede ser fundado e interpretado de forma adecuada en referencia al principio que representa la temporalidad originaria. Y también de una manera general el aparente cuestionamiento punto por punto de la determinación aristotélica que lleva a cabo Heidegger no apunta tanto a una crítica, sino a mostrar cómo, en su profundidad y en su genialidad, la definición aristotélica responde a aporías fundamentales que surgen de la comprensión natural del tiempo y conduce a través de su solución a una comprensión filosófica del fenómeno.

Antes de pasar ahora al análisis de la temporalidad originaria, es oportuno detenerse en algunos aspectos de la concepción aristotélica del tiempo que no hemos aclarado aún lo bastante, es decir, la determinación del tiempo en relación con el movimiento, su continuidad y su dimensionalidad.

Puesto que el tiempo está en relación con el movimiento, es importante tener presente que el movimiento, no sólo como *kínesis* sino también como *metabolé*, es considerado por Aristóteles en un sentido amplio, y no sólo como movimiento espacial, localizado, loco-moción *(phorá)*, sino también como cambio cualitativo *(allóiosis)* y como crecimiento o disminución *(áuxesis* o *phthisis)*; y la característica común a todas estas clases de movimiento es la de ser un pasaje de una cosa a otra *(ek tinós eis ti)*. Esta característica

no debe entenderse en un sentido espacial, sino en el sentido de la determinación estructural del movimiento.[67] Hace que el movimiento tenga una dimensionalidad, que Aristóteles designa con el término *mégethos* (magnitud, extensión); y al pasaje *(ek tinós eis ti)* que tiene lugar según esa dimensionalidad le es coesencial la continuidad *(synékheia)*.

Por lo tanto, el movimiento está estructuralmente conectado con la dimensionalidad (y con la continuidad) y Aristóteles expresa esta conexión diciendo que "el movimiento sigue a la magnitud" (*akolouthéi to megethei he kínesis*, 219 a 11). Para Heidegger, este *akolouthéin* expresa nada menos que una "conexión fundativa a priori *(apriorischer Fundierungszusammenhang)*",[68] que es esencial comprender correctamente, ya que Aristóteles también la utiliza para expresar la relación entre tiempo y movimiento allí donde dice que "el tiempo sigue al movimiento"(*ho khronos akolouthéi te kinesei*, 219 b 23). Esto quiere decir que en relación con el tiempo siempre se presupone el movimiento, o el caso límite del movimiento, es decir, la inmovilidad; y así como el movimiento presupone la dimensionalidad y la continuidad, también la experiencia del tiempo presupone a su vez movimiento, dimensionalidad y continuidad.

[67] Según Heidegger, Bergson malinterpretó este carácter de la dimensionalidad del tiempo en Aristóteles, concibiéndolo simplemente, en analogía con el espacio, como extensión espacial (véase *HGA XXIV*, pp. 343 y 344). Encontramos una crítica más amplia a la comprensión bergsoniana del tiempo en el curso del semestre de invierno de 1925-1926 (HGA XXI, S 21) y en *Ser y tiempo*, § 82. Acerca del problema del tiempo en Bergson, véase R. W. Meyer, "Bergson in Deutschland. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Zeitauffassung", en E. W. Orth (ed.), "Studien zum Zeitproblem in der Philosophie des 20. Jahrhunderts", en *Phänomenologische Forschungen*, núm. 13, Friburgo-Múnich, Alber, 1982, pp. 10-64; véase además E. Lisciani Petrini, *Memoria e poesia. Bergson, Jankélévictch, Heidegger*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1983, pp. 15-65.

[68] Heidegger capta aquí la importancia del término *akolouthéin* en Aristóteles, estudiado a continuación sobre todo por J. Hintikka, *Time and Necessity, op. cit.*, cap. III (pero véase también E. P. Brandon, "Hintikka on akolouthein", en *Phronesis*, núm. 23, 1978, pp. 173-177, y W. Rehder, "Über Hintikkas Interpretation von *akolouthein* in *De interpretatione* 12-13", en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, núm. 62, 1980, pp. 58-66.

En cuanto a la determinación de la continuidad, resulta importante comprender cómo se la experimenta y cómo se constituye mediante sus elementos, es decir, los puntos. Ahora bien, así como en la experiencia del movimiento captamos siempre el cuerpo en movimiento, no el movimiento mismo (*tode gar ti to pherómenon, he de kínesis ou*, 219 b 30), del mismo modo, en el caso de la continuidad, no captamos la continuidad en cuanto tal, sino siempre los elementos singulares que la conforman, es decir, los puntos (experimentados en un determinado horizonte y en una determinada secuencia). Por ejemplo, captamos el movimiento de la aguja cuando captamos su pasaje de un punto a otro, de este punto que está aquí a ese otro punto que está allá. Este pasaje se experimenta siempre como pasaje que acontece entre dos puntos determinados, y los dos puntos a los que se refiere el pasaje no son dos puntos cualesquiera, sino que están determinados por una secuencia precisa, la del antes y el después. Captamos el pasaje si mantenemos fijo el primer punto como un antes y, manteniéndolo fijo en cuanto tal, esperamos el punto sucesivo que llega como un después. Es decir, esperamos el pasaje manteniendo fijo el antes y esperando el después. Siguiendo el movimiento de la aguja decimos: *ahora* aquí, *ahora* allá, y así en el horizonte del antes y del después esperamos al tiempo.

Es verdad que siguiendo los pasajes de la aguja de un punto a otro seguimos en realidad un movimiento y no todavía al tiempo: pero justamente para señalar los distintos puntos por los que pasa la aguja decimos *ahora*-aquí y *ahora*-allá, y pronunciando este *ahora* le atribuimos el tiempo al movimiento, anticipamos la determinación temporal y se la imponemos a un determinado movimiento (el de las agujas o el del sol). Por lo tanto, cuando miramos el reloj y decimos "*ahora* son las nueve", le "imponemos" al reloj el tiempo, leemos un número y entendemos ese número como una indicación temporal. El tiempo no está en el reloj, sino que cuando decimos "ahora" esto nos dice un número que en el horizonte de este *ahora* se convierte en tiempo. El tiempo surge del hecho de que leemos el número del movimiento en el horizonte de la determinación tem-

poral del *ahora*. Pero ¿de dónde sale este *ahora?* Para Heidegger lo sacamos (por así decirlo) de nosotros mismos, lo obtenemos de la dilatación temporal que caracteriza a nuestro propio ser en tanto ser finito. La primera fuente de la experiencia del tiempo es la estructura misma del alma, de la vida humana, del ser-ahí, que tiene el carácter fundamental de la temporalidad.

Pero veamos más de cerca la naturaleza del ahora, del instante, que, como dice Aristóteles, es lo que se numera siguiendo el movimiento según el antes y el después (*he d' arithmetón to próteron kai hýsteron, to nyn estin,* 219 b 25). Para entender la naturaleza del instante es necesario tener bien en claro el carácter del antes y del después; es decir, es necesario tener presente que si su determinación parece sobre todo una determinación de carácter espacial, ya que el antes y el después indican la sucesión de un lugar a otro, en realidad es una determinación temporal, ya que debe presuponerse el sentido temporal del antes y del después para comprender su sentido espacial; como dice Aristóteles, el antes y el después tienen una *apóstasis pros to nyn* (223 a 5-6).

El instante, el ahora, tiene la particular característica de constituir la identidad y la alteridad del tiempo, es decir, no sólo de constituir el tiempo sino también de dividirlo en un ahora-ya-no y en ahora-todavía-no, en un antes y en un después (*kai synekhés te de ho khronos to nyn, kai diéiretai katá to nyn,* 220 a 5). Y esto es así porque el instante en cierto modo es siempre el mismo y en cierto modo no lo es (*to de nyn esti men hos to autó, esti d' hos ou to autó,* 219 b 12-13) ya que, como lo explica Aristóteles, es *to gar to autó ho pot' en - to d' einai autó héteron* (219 b 10-11). Contra la interpretación corriente, según la cual esto significa que el instante es siempre el mismo en cuanto a su existencia y distinto en cuanto a su esencia, Heidegger interpreta esta expresión en el sentido opuesto, de manera que el instante sería el mismo en cuanto a su esencia y siempre otro en cuanto a su existencia.

Otra característica esencial del instante es que no debe considerarse sólo en relación con el punto, como si la continuidad temporal debiera entenderse en analogía con la línea, y el instante que la cons-

tituye correspondiese al punto. El instante tiene más bien un carácter de horizonte, ya que le pertenecen como movimientos constitutivos el comenzar y el finalizar, así como también la dimensionalidad y la extensionalidad.[69] Además, en tanto tiene carácter de pasaje *(ek tinós eis ti)*, el instante nunca es un punto junto a otro punto, nunca es un límite (sino sólo accidentalmente en referencia a otra cosa y no en cuanto tal); en tanto pasaje y dimensionalidad, está abierto y dilatado hacia la dimensión del ya no y del todavía no. Con el instante pueden marcarse límites, pero no es de por sí un límite.[70]

El instante no es un límite *(peras)*, sino que es un número *(arithmós)*. Aristóteles distingue netamente entre las dos cosas, en el sentido de que mientras el límite pertenece al ser de lo que está delimitado, el número puede determinar algo (numerando y midiendo) sin formar parte de lo que numera o mide y sin tener su modo de ser. Al decir entonces que el tiempo es el número del movimiento, Aristóteles se refiere a que nosotros lo experimentamos numerando y midiendo el movimiento, sin que por esto el tiempo (justamente en tanto número) forme parte del movimiento o del cuerpo en movimiento.[71]

En tanto número, el instante (y en consecuencia también el tiempo constituido por los instantes) es una medida *(metron)*. Y el ser medido de un cuerpo en movimiento en relación con su movimiento es su ser-en-el-tiempo, su intratemporalidad (*to en khrono einai*, 221 a 4). Que las cosas están en el tiempo significa que en su fluir son medidas con el tiempo en relación con el carácter dimensional de este último. Pero no son medidas en cuanto tales, sino sólo en su carácter específico de estar-en-movimiento, es decir,

[69] Así lo destaca aquí Heidegger, mientras que en la nota del § 82 de *Ser y tiempo* dice que "Aristóteles entiende el *nyn* como *stigme*" (HGA II, p. 570; trad. it., p. 613).

[70] En la nota del § 82 de *Ser y tiempo*, Heidegger dice: "Aristóteles concibe el *nyn* como *horos*" (*ibid.*).

[71] En este sentido Heidegger observa: "Así se revela una característica peculiar del tiempo que luego será interpretada por Kant en cierto sentido como una forma intuitiva" (HGA XXIV, p. 353).

sólo en cuanto están en movimiento o inmóviles (*metresei d' ho khronos to kinóumenon kai to eremóun, he to men kinóumenon to de eremóun,* 221 b 16-18). Obviamente, las cosas están en el tiempo de una manera distinta que los instantes, que están en el tiempo constituyéndolo. Las cosas en movimiento están comprendidas en el tiempo como el número está contenido en el numerante. Para expresar el modo en el que el tiempo contiene las cosas, Aristóteles utiliza el verbo *periékhesthai,* y con él quiere indicar que el tiempo abraza las cosas en movimiento, sin formar parte de ellas. Y por esta relación particular es que, sin que el tiempo sea movimiento, siempre que experimentamos el movimiento experimentamos también el tiempo que lo abraza (*hama gar kinéseos aisthanómetha kai khronou,* 219 a 3).

Ahora bien, de la afirmación de que nosotros experimentamos el tiempo allí donde experimentamos el movimiento surge una aporía decisiva, en la que Heidegger hace hincapié para imprimirle a su interpretación del texto aristotélico un giro en dirección a la equivalencia que él establece entre ser-ahí y temporalidad. La aporía surge del hecho de que podemos pensar en situaciones, como la de la oscuridad, en las que se interrumpe nuestra experiencia del movimiento de los cuerpos sensibles. Y entonces debemos preguntarnos si junto con la experiencia del movimiento no se interrumpe también la experiencia del tiempo. Es evidente que no, porque como lo explica Aristóteles (219 a 4-6) experimentaremos el movimiento de todos modos con nuestros estados psíquicos; es decir, en la medida en que el alma se manifiesta como algo que está en movimiento, con ella se manifiesta siempre también el tiempo. De aquí surge una ulterior aporía: si no existiese el alma, ¿existiría o no el tiempo? (*póteron de me ouses psykhés eie an ho khronos e ou,* 223 a 21). Evidentemente que no, también porque, como hemos dicho, si el tiempo es el número del movimiento, el alma es el ente que lo numera (223 a 25). El lugar ontológico del tiempo, y así concluye Heidegger su interpretación, es el alma.

Esta asignación del tiempo al alma como su lugar ontológico podría hacernos creer que el tiempo es algo subjetivo. Y esto con-

trastaría con todo lo que se desprende de la interpretación del fenómeno de la intratemporalidad, en la que se ha visto que el tiempo "contiene" y "abraza" a los entes naturales y a las cosas, y como tal es objetivo, incluso el más objetivo de todos los "objetos". En consecuencia, por un lado parece estar presente objetivamente por doquier, en el cielo *(en ouranó)*, en el mar *(en thalasse)* y en la tierra *(en ge)*, es decir, en todas partes *(en pantí)*; por otro lado, parece ser en cambio algo vinculado al alma *(psykhé)*. Al observar esto (223 a 16-18), Aristóteles capta una aporía de la que surge esa dicotomía entre la comprensión subjetiva y la comprensión objetiva del tiempo destinada a atravesar toda la historia de la filosofía occidental.

Ahora, haciendo hincapié en esta aporía fundamental, Heidegger introduce en la interpretación del tratado aristotélico sobre el tiempo su propio análisis de la estructura ontológica del ser-ahí. Desde el punto de vista de Heidegger, el problema de la subjetividad o de la objetividad del tiempo puede resolverse sólo esclareciendo el modo de ser fundamental de ese ente que numera el movimiento y que por lo tanto es la sede de la experiencia del tiempo, es decir, para Aristóteles el alma *(psykhé)* y para Heidegger el ser-ahí *(Dasein)*.

El tratado aristotélico sobre el tiempo, aunque aprehende la esencial relación entre el tiempo y el alma, no llega, sin embargo, según Heidegger, a plantear explícitamente el problema del modo fundamental de ser específico de la vida humana, del ser-ahí, y en consecuencia tampoco llega a aprehender la estructura temporal unitaria; no llega, en resumidas cuentas, a la temporalidad originaria. De todos modos, representa a los ojos de Heidegger la comprensión filosófica primera y más rigurosa de la experiencia común del tiempo. Gracias a la profundidad que le es propia, y que se manifiesta paradójicamente bajo la apariencia de una tautología y de una petición de principio, remite por su misma dinámica a la dimensión más originaria de la temporalidad que Heidegger se propone tematizar.

Como es sabido, la aprehensión de la temporalidad como estructura ontológica unitaria del ser-ahí es el punto de llegada del

análisis de la existencia que se lleva a cabo en *Ser y tiempo*. Así como Husserl, aunque en el horizonte de una metafísica de la presencia y apuntando hacia el primado de la *theoría*, había llegado a través del análisis de la conciencia interna del tiempo a captar la conexión de la intencionalidad de la conciencia con la temporalidad, a través de la experiencia común del tiempo y de su codificación filosófica en Aristóteles, Heidegger llega a aprehender el problema fundamental de la estructura temporal del ser-ahí.[72]

En el horizonte de la aprehensión de esta estructura, las tres dimensiones del tiempo, tal como se las percibe en la experiencia común, están vinculadas, según Heidegger, con tres actitudes fundamentales: el estar a la espera* *(Gewärtigen)*, que hace posible la experiencia del futuro; el presentar *(Gegenwärtigen)*,** que está en la base de la experiencia del presente, y por último el conservar o retener *(Behalten)*, y también su caso límite, el olvidar *(Vergessen)*, que hacen posible la experiencia del pasado. El fundamento de estas actitudes es la temporalidad originaria. Esta última, a su vez, se basa en la determinación ontológica fundamental del ser-ahí como poder-ser, el cual, como se ha demostrado, se abre y se determina en relación consigo mismo, en relación con el mundo y en relación con los demás en un sentido básicamente práctico. Y la determina-

[72] Con la diferencia fundamental, además, de que para Heidegger la temporalidad es más originaria que la intencionalidad y constituye su fundamento; como Heidegger mismo lo señala: "La intencionalidad (el estar-dirigido a algo y la recíproca correspondencia de *intentio* e *intentum*), que en la fenomenología se designa comúnmente como el fenómeno originario último, posee la condición de su posibilidad en la temporalidad y en su carácter ec-stático-horizontal" (HGA XXIV, pp. 378 y 379). Acerca de este problema véase también H. Rombach, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*, Friburgo-Múnich, Alber, 1980, pp. 66-113. Para una ilustración de las diferencias entre la comprensión husserliana y la comprensión heideggeriana de temporalidad y subjetividad me permito remitir a mi ensayo "Soggettività e temporalità: congetture sul problema del tempo nella filosofia del Novecento", en *Bollettino del Centro internazionale di storia dello spazio e del tempo*, núm. 3, 1984, y a la correspondiente bibliografía.

* *Attendere* en italiano. *Gewärtigen* también se traduce como "anticipar". [N. de la T.]

** *Gegenwärtigen* también se traduce como "presentificación". [N. de la T.]

ción del ser-ahí como temporalidad originaria se percibe y se aprehende en conexión con la connotación eminentemente práctica del ser-ahí. Y a su vez las determinaciones prácticas a las que nos hemos referido antes, como la *Befindlichkeit*, el *Verstehen* o la *Sorge*, tienen su fundamento ontológico en la temporalidad originaria.

Precisamente de esta conexión entre temporalidad y estructura práctica del ser-ahí se desprenden dos consecuencias determinantes para la comprensión heideggeriana del tiempo y del ser-ahí. Sobre todo, como ya lo hemos hecho notar, en virtud de la connotación práctica del ser del ser-ahí, el futuro se convertirá en la dimensión temporal determinante, ya que lo que está en juego en la decisión práctica es el ser futuro. Y esto le permite a Heidegger oponerse a la tradicional preeminencia del presente en el pensamiento occidental desde Aristóteles hasta Husserl. En segundo lugar, según el ser-ahí asuma sobre sí mismo el peso de su propia determinación práctica o bien se deshaga de él refugiándose en las formas impersonales del *Se*, la temporalidad se realizará según modalidades auténticas o inauténticas. Al realizar de forma auténtica el propio poder-ser, el ser-ahí está siempre delante de sí *(vorweg)*, está e-stático, existe, y madura en la dimensión auténtica del futuro que Heidegger designa como anticipación *(Vorlaufen)*. A ésta le corresponde la maduración auténtica del presente como instante *(Augenblick)* y la realización auténtica del pasado como repetición *(Wiederholung)*.

Estas realizaciones auténticas de la temporalidad sufren deformaciones inauténticas a causa de la tendencia connatural del ser-ahí a la deyección, la tendencia a liberarse del peso que implica tener que decidir acerca del propio ser. Al eliminar este deber de confrontarse con el propio ser, es decir, al eliminar la exigencia de la conciencia de asumir el peso de la decisión en relación con el propio ser, el ser-ahí elimina también el futuro como dimensión determinante de la temporalidad de su ser. En la actitud inauténtica, que se sustrae al deber decidir en relación con el propio ser (que, en tanto no decidido todavía, es futuro), el presente se convierte en la dimensión determinante, el ente en un sentido es-

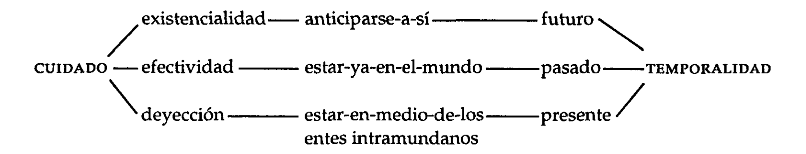
tricto se convierte en el ente que está presente, en el cual el ser-ahí se pierde olvidándose de sí mismo. Por lo tanto, también el futuro y el pasado sufrirán en su realización deformaciones inauténticas.

El resultado de la interconexión de la estructura temporal y de la estructura práctica del ser-ahí puede resumirse ahora en el siguiente esquema (los recuadros en negrita indican la dimensión temporal determinante en cada caso).

Disposición práctica / Disposición temporal	AUTENTICIDAD	INAUTENTICIDAD
FUTURO	**anticipación (Vorlaufen)**	estar a la espera (Gewärtigen)
PRESENTE	instante (Augenblick)	**presentar (Gegenwärtigen)**
PASADO	repetición (Wiederholung)	olvidar (Vergessen)

Esta articulación de la temporalidad, que Heidegger describe detalladamente en *Ser y tiempo* (§§ 65-71), está intrínsecamente vinculada a la determinación práctica del ser-ahí en tanto cuidado, cuya temporalidad originaria constituye el sentido ontológico unitario. Si tenemos presentes las observaciones hechas a propósito de la connotación práctica del ser del ser-ahí, podremos ver bajo una nueva luz también esta conexión, que en la terminología heideggeriana se describe de este modo: el cuidado es la unidad de la existencialidad, de la facticidad y de la deyección; pero la existencialidad es un anticiparse-a-sí *(Sich-vorweg-sein)* que corresponde a la dimensión del futuro, la facticidad es un estar-ya-en-el-mundo *(Schon-sein-in-der-Welt)* que corresponde a la dimensión del pasado, y la deyección es un estar-en-medio-de-los entes que compa-

recen dentro del mundo *(Sein-bei-innerweltlich-begegnendem-Seienden)* que corresponde a la dimensión del presente. Por lo tanto, la temporalidad corresponde en su triple articulación a la articulación del cuidado y representa el fundamento ontológico unitario. Y en tanto el cuidado constituye el carácter del ser del ser-ahí, representa al mismo tiempo la estructura ontológica unitaria de este ser. Esta conexión también puede ilustrarse con un esquema:



Al considerar estas precisiones acerca de la interpretación heideggeriana de la concepción aristotélica del tiempo, resulta evidente cómo a partir de Aristóteles Heidegger llega a aprehender el problema que en este período se ubica en el centro de sus preocupaciones especulativas, es decir, el problema de las determinaciones del modo de ser fundamental del ser-ahí. Y así como con anterioridad, a través del análisis del fenómeno de la verdad, había llegado a captar en el ser-descubriente una primera característica del ser del ser-ahí, y después, al abordar el problema del "sujeto", había individuado la connotación eminentemente práctica de este ser, por último, a la luz de la interpretación de la comprensión aristotélica del tiempo, llega a establecer la ecuación ontológica entre ser-ahí y temporalidad originaria.

En virtud de esta radicalización ontológica de la temporalidad, Heidegger elabora luego las razones para su alejamiento de las concepciones tradicionales del tiempo, las cuales, la aristotélica incluida, estarían ligadas a una orientación naturalista que les impediría aprehender la estructura temporal del ser-ahí.

Como lo ilustra en un significativo pasaje del curso del semestre de verano de 1928 (en el cual hay una toma de posición crítica en su confrontación con la concepción del tiempo que expone Husserl en sus

Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo, de cuya publicación se ocupaba Heidegger por esos años),[73] las notas distintivas de la comprensión tradicional del tiempo son las siguientes:

> 1) El tiempo mismo es sobre todo algo que está presente de determinada manera y en determinado lugar, algo que está en movimiento y que trascurre, o, como se suele decir, que pasa. 2) El tiempo en tanto transitorio (en cierto modo el paradigma de la transitoriedad en general) es algo que está en el "alma", en el sujeto, en la conciencia, y por esta razón es necesaria una conciencia interna para captarlo. En consecuencia, también la posibilidad de la comprensión y de la interpretación del tiempo dependen esencialmente de la correspondiente comprensión del alma, del sujeto, de la conciencia, del ser-ahí. 3) El tiempo es algo que pasa fluyendo en el alma, pero no pertenece al núcleo del alma. Se considera desde siempre al tiempo en conexión con el espacio, es espacial, está en el espacio que experimentamos con los sentidos; esto vale también para el tiempo: el tiempo pertenece a la sensibilidad [...]. 4) De Platón en adelante el tiempo se distingue de la eternidad, a esta última se la considera de un modo más o menos teológico. Lo temporal se convierte entonces en algo terrestre en relación con algo celeste.[74]

Según Heidegger, en el marco de esta comprensión naturalista del tiempo es imposible llegar a captar la conexión ontológica

[73] E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, ed. de M. Heidegger, La Haya, Niemeyer, 1928, ahora con textos complementarios y apéndices críticos en edición de R. Boehm: E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)* (Husserliana x), La Haya, Nijhoff, 1966; trad. it.: *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, trad. de A. Marini, Milán, Angeli, 1981 [trad. esp.: *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002].

[74] M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Curso del semestre de verano de 1928 en Marburgo, ed. de K. Held, 1978 (en adelante, HGA XXVI), pp. 254 y 255 [trad. esp.: *Principios metafísicos de la lógica*, trad. de J. J. García Norro, Madrid, Síntesis, 2009].

entre el ser-ahí y la temporalidad. Pero justamente porque esta comprensión (como intenta demostrarlo a la luz de su interpretación de Aristóteles) no puede ocultar por completo la dinámica del problema, se abre a una problematización radical y "remite *según su propio contenido fenoménico a un tiempo originario, la 'temporeidad'*".[75] Para Heidegger, se trata de aprehender la temporalidad del ser-ahí en su originariedad, lo que para él significa no filtrarla a través de las categorías objetivantes de la *theoría,* sino aprehenderla en relación con la especificidad de su connotación eminentemente práctica.

En consecuencia, los rasgos esenciales de la comprensión "existencial" del tiempo son:

> 1) A la esencia del tiempo le es propio un carácter ec-stático. 2) Además de esta constitución extática, le es propio un carácter de horizonte. 3) El tiempo no pasa, no está, sino que madura. La maduración *(Zeitigung)* es el fenómeno originario del "movimiento". 4) El tiempo no está relacionado con la sensibilidad, sino que es más originario que ésta, como también que el espíritu y que la razón [...]. 5) Desde el punto de vista del método, debemos advertir que como el tiempo constituye la conexión metafísica del ser-ahí, no se lo capta cuando se ubica al ser-ahí en una tematización teorética, como totalidad psíquica, como sujeto que conoce y desea, como autoconciencia o como unidad de cuerpo, alma y espíritu. Más bien el análisis del ser-ahí debe elegir como horizonte guía aquello que, antes de cualquier teoría, más allá de cualquier teoría y a pesar de todas las teorías, permanece determinante para la existencia fáctica del ser-consigo-mismo del ser-ahí en su ser-junto con los otros y en su relación con los entes distintos del ser-ahí.[76]

Esta enumeración de las características sobresalientes de la comprensión heideggeriana del tiempo, y en particular la conclusión con la que culmina, muestra con creces cómo la determinación de

[75] HGA XXIV, p. 362.
[76] HGA XXVI, p. 256.

la temporalidad originaria se inserta profundamente en la determinación práctica del modo de ser del ser-ahí que acabamos de señalar. Por lo tanto, la interpretación del tratado aristotélico sobre el tiempo, que llega a la individualización de la temporalidad como estructura ontológica del ser-ahí, se conecta estrechamente con la discusión del problema de la verdad y del problema del "sujeto", y muestra cómo la confrontación crítica con Aristóteles, llevada a cabo por Heidegger en los cursos marburgueses y en *Ser y tiempo,* abarca en toda su amplitud el arco de los tres problemas fundamentales que ocupan el pensamiento heideggeriano en esta fase decisiva de su evolución. La interpretación de Aristóteles de la cuestión de la verdad, del "sujeto" y de la temporalidad anima el proyecto heideggeriano de una reinterpretación radical de la estructura fundamental de la vida humana en términos de ser-ahí, y a través de esta reinterpretación le será posible a Heidegger, tomando distancia de la tradición, tocar ese fundamento radicalmente seguro sobre el cual poder apoyar su metafísica de la finitud.

5. Los resultados de la confrontación

Al destacar la presencia de Aristóteles a lo largo del camino recorrido por Heidegger en las lecciones de Marburgo y en *Ser y tiempo,* vimos en primer lugar cómo, al interpretar a la luz de los textos aristotélicos los distintos niveles en que se presenta el fenómeno de la verdad, Heidegger cuestiona las teorías que ven en el juicio y en la proposición el lugar originario de su manifestación y cómo él demuestra, en cambio, que sólo en un horizonte ontológico más amplio se puede aprehender y comprender en su originariedad el fenómeno de la verdad. Ahora bien, si el punto de llegada de esta profundización ontológica del problema de la verdad y la aprehensión de esa ecuación entre ser y verdad después de la "vuelta" quedan en el centro de la reflexión heideggeriana sobre el ser, lo decisivo es que en esta fase de su pensamiento Heidegger llega a esa ecuación a través de la ubicación del fenómeno de la verdad en

la actitud descubriente del ser-ahí, en relación con la cual el ser mismo es un ser-descubierto (por parte del ser-ahí), es decir, un ser-verdad en un sentido ontológico. El ser-ahí *(psykhé)* está determinado como ese ente cuyo carácter peculiar es el poder ser en la verdad *(aletheuein)*, es decir, el develar y el ser-descubriente.

Hemos visto cómo el resultado de esta interpretación del fenómeno de la verdad en Aristóteles constituye para Heidegger una confirmación de que la dirección en la que está cuestionando el horizonte de la fenomenología husserliana es la correcta. Si por un lado Heidegger se hace cargo del problema fundamental de la fenomenología, es decir, el problema de la comprensión de la subjetividad del sujeto, por otro lado se persuade progresivamente de la insuficiente radicalidad ontológica de la aproximación husserliana al problema, en la medida en que Husserl orienta su comprensión sobre todo hacia el análisis de los actos cognoscitivos y en particular hacia aquellos propios del conocer científico, asumiendo por lo tanto de una manera tácita como horizonte de la propia comprensión el primado tradicional de la *theoría*.

Y es por esto que, como hemos intentado poner en evidencia, ya a partir de la década de 1920 Heidegger se remite a Aristóteles porque ve o cree ver en él un análisis completo de las actitudes prácticas, poiéticas y teóricas de la vida humana en su ser-en-la verdad, es decir (según lo interpreta Heidegger), en su ser descubriente. En particular el libro VI de la *Ética a Nicómaco* brinda a los ojos de Heidegger un análisis fenomenológico de los modos fundamentales del ser en la verdad del ser-ahí en su relación consigo mismo, con los otros y con el mundo de las cosas. En esta fenomenología de la vida humana se aprehenden y se determinan por primera vez los momentos estructurales de la *theoría*, de la *praxis* y de la *póiesis*, sobre cuya base se orienta Heidegger para trazar la distinción entre los tres modos del *Dasein*, de la *Zuhandenheit* y de la *Vorhandenheit*, que representan el soporte ontológico y analítico de la existencia.

Como se ha intentado demostrar, precisamente en la determinación del modo de ser específico del ser-ahí, y más precisamente

al definir el carácter de la relación que el ser-ahí siempre tiene en su vínculo con el propio ser en cuanto tener-que-ser, Heidegger asume como hilo conductor de su análisis la tematización aristotélica de la acción como *praxis* y de la virtud en la acción como *phrónesis*. En el horizonte abierto por esta consideración, nos vemos tentados de leer bajo su luz algunas determinaciones fundamentales del ser-ahí, como el *Zusein*, la *Sorge*, la *Befindlichkeit*, el *Verstehen*, el *Gewissen* y la *Entschlossenheit*, y de insinuar la hipótesis de que en ellas se retoma y se reconsidera en un cuadro ontológico transformado el sentido de igual número de determinaciones aristotélicas, como la *praxis*, la *órexis*, el *nous praktikós*, la *phrónesis* y la *proáiresis*.

Pero esta actitud de apropiación productiva queda paulatinamente englobada en una toma de posición crítica en su confrontación con la tradición en general y con Aristóteles en particular. Este distanciamiento progresivo evoluciona, como lo hemos visto, en concomitancia con otra interpretación más profunda de Aristóteles, es decir, en concomitancia con la interpretación de la comprensión aristotélica del fenómeno del tiempo, a través de la cual Heidegger llega a la convicción de que la tematización aristotélica de la vida humana capta sus actitudes fundamentales, y en especial las teoréticas, las prácticas y las poiéticas, pero no se plantea aún de manera explícita el problema de la conexión unitaria profunda en la que se apoyan. En otras palabras, Aristóteles no se habría planteado de manera explícita el problema de determinar cuál es el modo de ser específico de la vida humana, del alma, que hace posible la pluralidad de los otros modos en los cuales ella es en la verdad.

Precisamente a través de la interpretación de la comprensión aristotélica del fenómeno del tiempo, Heidegger cree poder precisar la razón determinante de esta omisión en el hecho de que Aristóteles permaneció dentro del horizonte de una comprensión naturalista del tiempo, que, orientada sobre todo hacia la observación de los entes naturales, resulta inadecuada para aprehender la especificidad de la estructura originariamente temporal de la existencia humana.

La interpretación de Aristóteles, llevada a cabo en relación con esos tres problemas fundamentales que son la verdad, el "su-

jeto" y la temporalidad, conduce a Heidegger a adoptar una distancia crítica de los planteos con los que tradicionalmente se abordan y se resuelven, y a demostrar cómo estos problemas exigen, por su misma dinámica intrínseca, una comprensión ontológica más radical, y, en particular, una tematización explícita de la estructura ontológica unitaria del ser-ahí como ser finito.

Para la elaboración de esta posición, como lo hemos indicado, es determinante su confrontación con Kant, que sustituye la confrontación con Aristóteles y que Heidegger desarrolla sobre todo en la segunda mitad de la década de 1920. En Kant, al menos en un primer momento, Heidegger ve a quien primero llega a captar el problema de la determinación ontológica unitaria del ser del hombre, buscándole una solución radical, y cimentando los dos pilares de nuestro conocimiento (sensibilidad e intelecto) en la raíz común de la imaginación trascendental (interpretada por Heidegger como temporalidad). Y a diferencia de la interpretación neokantiana, no ve en la *Crítica de la razón pura* una teoría del conocimiento, ni tampoco una teoría del conocimiento científico, sino más bien una explicación metafísica de la estructura del sujeto finito. Es decir, encuentra en Kant el planteo de ese problema, que asume como propio.

Esta afinidad queda confirmada por el hecho de que también en la determinación kantiana del sujeto como sujeto actuante y precisamente en la distinción entre persona y cosas, entre el ente que es yo *(ichliches Seiendes)* y el ente que no es yo *(nichtichliches Seiendes)*, Heidegger ve nada menos que una anticipación de su propia distinción radical entre el modo de ser del ser-ahí *(daseinsmässiges Seiendes)* y el modo de ser de los entes que no lo son *(nicht-daseninsmässiges Seiendes)*. En este sentido, puede afirmar que la determinación kantiana del hombre como persona y como fin en sí mismo (en virtud de la cual se constituye en el sentimiento del respeto, frente a la ley moral y a la libertad, la *personalitas moralis*) refiere al mismo problema que él trata en términos de *Sorge*.[77] Y en

[77] Véanse HGA XX, pp. 220 y 380; HGA XXIV, pp. 190-194 (véase también nota 44).

el mismo sentido, al final del curso del semestre de invierno de 1927-1928, por entero dedicado a una interpretación de la *Crítica de la razón pura,* afirma en relación con su descubrimiento de Kant:

> Cuando hace ya un año [presumiblemente en el semestre de invierno de 1925-1926] estudié una vez más la *Crítica de la razón pura* y la leí, por así decirlo, con la fenomenología de Husserl como trasfondo, se me cayeron las vendas de los ojos y Kant se transformó para mí en una confirmación esencial de la exactitud del camino en que orientaba mi búsqueda.[78]

No obstante, como antes en su confrontación con Aristóteles, en su confrontación con Kant llegará a la conclusión crítica de que incluso la tentativa kantiana de determinar la estructura ontológica de la subjetividad no está planteada de manera lo bastante radical, es decir, no se aparta sustancialmente del horizonte cartesiano de una comprensión dicotómica del ser que separa pensamiento y extensión, y al permanecer en el fondo ligado a una comprensión naturalista del tiempo, Kant no llega a determinar de una manera radical cuál es la estructura ontológica unitaria en la que se apoyan las determinaciones teoréticas y las determinaciones prácticas del sujeto.[79]

Esta tarea de una determinación de la unidad ontológica estructural de la vida humana, y precisamente como temporalidad originaria, es asumida y abordada de un modo explícito por Heidegger en su analítica de la existencia, sobre la que se apoya su metafísica de la finitud.

[78] M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft,* Curso del semestre de invierno de 1927-1928 en Marburgo, ed. de I. Görland, 1977 (en adelante, HGA XXV), p. 431.

[79] Véase *ibid.,* p. 207. Acerca de la apropiación heideggeriana de Kant y sobre la crítica de la determinación kantiana de sujeto, véase I. Görland, *Transzendenz und Selbst. Eine Phase in Heideggers Denken,* Fráncfort del Meno, Klostermann, 1981, y también mi "Soggetività e temporalità: considerazioni sull'interpretazione heideggeriana di Kant alla luce delle lezioni di Marburgo", *op. cit.*

Puede decirse entonces que la consecuencia fundamental de la confrontación con Aristóteles (y después con Kant) es el desarrollo sistemático, la radicalización y la solución del problema del cual Heidegger había partido desde el horizonte de la fenomenología husserliana, es decir, el problema de la determinación ontológica del modo de ser fundamental de la vida humana. Aprehendiendo la estructura del ser finito en su carácter de ser-descubriente (verdad), de tener-que-ser y de temporalidad, Heidegger piensa que cuenta así con ese punto arquimédico sobre cuyo fundamento puede aspirar de una manera radical a los objetivos fundativos que desde el inicio inspiran su confrontación con la tradición, y llegar de este modo a través de la de(construcción) de la ontología tradicional a esa metafísica del ser-ahí u ontología fundamental que expone en *Ser y tiempo* (y en cuyo proyecto continúa trabajando hasta fines de la década de 1920).

La búsqueda de la presencia de Aristóteles en los cursos marburgueses y en *Ser y tiempo* tiene una consecuencia inesperada: encontramos las pruebas tangibles de que esa presencia (que en los estudios acerca de Heidegger rara vez se identifica e incluso aún más raramente se valora en su real importancia)[80] es una presencia central y determinante. Como hemos intentado demostrarlo, esa presencia se entronca de una manera fructífera (en la forma de una verificación de la importancia de los significados fundamentales del ser en tanto verdad) en la reconsideración, la radicalización y la transformación ontológica de la fenomenología husserliana que lleva a cabo Heidegger, y especialmente en la tarea fundamen-

[80] Los principales estudios sobre Heidegger y Aristóteles fueron mencionados en la nota 5 de la p. 43. Es significativo el hecho de que a pesar de las numerosas interpretaciones de Aristóteles inspiradas por Heidegger (sobre todo por el ensayo acerca del concepto de *physis*) como las de W. Bröcker, H. Weiss, K. Ulmer, A. Guzzoni, E. Tugendhat, R. Boehm, E. Vollrath, F. Wiplinger (véase la nota 4 de la p. 43), entre los ensayos dedicados a las interpretaciones heideggerianas de los clásicos de la filosofía incluidos en la *Festschrift* para su octogésimo cumpleaños (*Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburstag*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1970) no hay ninguno acerca de su interpretación de Aristóteles.

tal que se propone de explicación ontológica del modo de ser del "sujeto", de la vida humana, del ser-ahí.

Por último, para concluir, faltaría hacer una consideración final. Si la constatación de una sólida y casi generalizada presencia de Aristóteles en el Heidegger de Marburgo y de *Ser y tiempo* despeja de una manera definitiva la ceguera existencialista con respecto a la problemática ontológica presente en el análisis heideggeriano de la existencia, cabe preguntarse si esto debe considerarse sólo como un resultado agregado, por así decirlo, en la investigación que hemos llevado a cabo. En primer lugar, sobre todo al enfatizar el significado de la relación de Heidegger con la filosofía práctica aristotélica, se intenta subrayar (además de una genérica eliminación ontológica del malentendido existencialista) que la presencia de Aristóteles en Heidegger hasta la "vuelta" no es tanto el índice de una presencia genérica del problema ontológico del ser como fin último de su investigación, sino más bien la realización concreta de un análisis del *carácter del ser* del ser-ahí, es decir, un análisis de su temporalidad, de su connotación práctica y de su finitud como determinaciones ontológicas sólo sobre la base de las cuales, en la ontología fundamental, es posible plantear el problema del ser.

IV. LA PRESENCIA DE ARISTÓTELES DESPUÉS DE LA "VUELTA"

1. LA RADICALIZACIÓN DE LA CRÍTICA A LA METAFÍSICA

De un modo deliberado, para poner en evidencia la presencia de Aristóteles en esas fases del pensamiento de Heidegger en las que ésta no ha sido constatada o valorada en toda su importancia, o sea, en el período de su formación juvenil, en el tiempo de su enseñanza en Friburgo y en Marburgo, en el desarrollo de esta investigación se dejó en segundo plano la interpretación heideggeriana de Aristóteles más conocida, es decir, el ensayo "Acerca de la esencia y del concepto de Physis (Aristóteles, Física B 1)", redactado en 1939, pero publicado recién en 1958 en la revista *Il Pensiero*.[1] Este ensayo ha constituido hasta ahora el único momento de la presencia de Aristóteles en Heidegger que ha sido tenido en cuenta y estudiado de una manera explícita, y la perspectiva de lectura que abre inspira también muchos de los estudios sobre Aristóteles que ya hemos mencionado.[2]

[1] M. Heidegger, "Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles, Physik B 1", trad. de G. Guzzoni, en *Il Pensiero*, núm. 3, 1958, pp. 131-156 y 265-290, ahora en HGA IX, pp. 239-301.

[2] A pesar de su común fuente de inspiración en Heidegger, estos estudios presentan numerosas diferencias y divergencias entre ellos, tanto en lo que respecta al modo de entender esta inspiración como a las temáticas que analizan. Así, por ejemplo, la monografía de W. Bröcker (*Aristoteles*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1935) se mueve claramente en el horizonte interpretativo que inaugura Heidegger a principios de la década de 1930, cuando concibe el concepto aristotélico de ser como "movilidad" (*Bewegheit*). El análisis de H. Weiss (*Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, Basilea, Haus zum Falken, 1942) cuando trata el concepto de *physis* tiene en cuenta los desarrollos ulteriores de la reflexión heideggeriana; además, en mi opinión, es importante porque

Incluso a primera vista se constata de inmediato la diferencia de perspectiva, la diferencia de tono en la aproximación que realiza ahora Heidegger si la comparamos con el proceso de asimilación productiva que nos reveló el análisis de los escritos de la década de 1920. ¿Cómo explicar este llamativo contraste? ¿Cuáles son las razones de este cambio notable que impide captar la conexión y la continuidad entre los dos momentos, y que puede llegar a ocultar los verdaderos objetivos de fondo en relación con los cuales puede comprenderse el ensayo acerca de la *physis?*

Hasta ahora, poniendo entre paréntesis este escrito, hemos intentado resaltar con más fuerza el carácter de apropiación y de asimilación que asume la confrontación con Aristóteles antes de la

---

en el capítulo tercero (pp. 99-153) se remite claramente a la interpretación heideggeriana de la *praxis* (*Ética a Nicómaco*, VI) como modo de ser fundamental de la vida humana, confirmando la tesis que sostenemos en nuestra investigación (véase III, 3). Siempre en el ambiente de Friburgo y dentro de la escuela de Heidegger, es decir, teniendo presentes textos y cursos inéditos, fueron concebidos y redactados los trabajos de K. Ulmer (*Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles. Ein Beitrag zur Aufklärung der metaphysischen Herkunft der modernen Technik*, Tubinga, Niemeyer, 1953), de E. Tugendhat (*Ti kata tinos. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Friburgo-Múnich, Alber, 1958), y de A. Guzzoni (*Die Einheit des on pollachos legomenon bei Aristoteles*, Phil Diss., Friburgo de Brisgovia, 1957), que tienen en cuenta sobre todo la perspectiva del último Heidegger. A ésta se atiene estrictamente, también debido a la particular proximidad de su autor con Heidegger, el estudio de F. Wiplinger (*Physis und Logos. Zum Körperphänomen in seiner Bedeutung für den Ursprung der Metaphysik bei Aristoteles*, Friburgo-Múnich, Alber, 1971). Se hace una referencia mucho más libre a la interpretación heideggeriana, e incluso se la critica en algunos puntos fundamentales, en otro estudio más reciente que proviene del medio de Friburgo: el de U. Guzzoni, *Grund und Allgemeinheit. Untersuchung zum aristotelischen Verständnis der ontologischen Gründe*, Meinsenheim a. G., Hain, 1975. Por último, también se remiten más o menos directamente a Heidegger otros trabajos concebidos en ambientes distintos del de Friburgo, como la monografía de R. Boehm (*Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles' Abhandlung "Über das Sein und das Seiende" (Metaphysik Z)*, La Haya, Nijhoff, 1965), o los estudios producidos en el ambiente de Colonia: E. Vollrath, *Studien zur Kategorienlehre des Aristoteles*, Ratingen, Henn, 1969; K. H. Volkmann-Schluck, *Die Metaphysik des Aristoteles*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1979; I. Schüssler, *Aristoteles. Philosophie und Wissenschaft. Das Problem der Verselbständigung der Wissenschaften*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1982.

"vuelta", y, precisamente, en un contexto en el que Heidegger, aun cuando cuestiona la insuficiente radicalidad con que fundamenta su metafísica, la retoma para deconstruirla y reconstruirla sobre bases verdaderamente radicales. Sin hacer un examen detallado del contenido del ensayo sobre la *physis* (sea porque los especialistas ya lo conocen muy bien, o porque semejante examen nos obligaría a una serie de rectificaciones de orden filológico), intentaremos captar, a la luz de Aristóteles, cuál es la problemática filosófica que se replantea en ese ensayo y cómo esa problemática se conecta con propuestas y objetivos diferentes de los de la confrontación precedente.

Es incluso demasiado fácil observar que entre la primera apropiación positiva y la evaluación crítica del último Heidegger contamos, para explicar todas las diferencias, con la así llamada "vuelta", o esa profundización y ese cambio de signo tanto en relación con la posibilidad del discurso acerca del ser, como en relación con la historia occidental de ese discurso (fallido). De hecho, la "vuelta", como se sabe, produce 1) un cambio en el punto de partida, por lo cual ya no se trata de acceder al problema del ser a partir del esclarecimiento de la estructura ontológica de ese ente capaz de plantearse el problema, sino de tematizar la estructura del acontecer mismo del ser; 2) la "vuelta" produce, en segundo lugar, la necesidad de reconsiderar y de "profundizar" la comprensión del ser-ahí, cuyo modo de ser fundamental no se considera ya a partir de su estructura pura, casi trascendental, sino en el horizonte del acontecer histórico-epocal del ser, en el que está ubicado; 3) por último, con la "vuelta" tiene lugar una radicalización de la crítica a la metafísica: ésta lleva a Heidegger al abandono de los intentos fundativos perseguidos en la ontología fundamental, ya que ellos se basaban en el análisis de la estructura del ser-ahí, que ahora ya no cumple la función de punto arquimédico, sino que debe ser reubicada en el horizonte del acontecer del ser. Con este abandono también cambia la actitud de Heidegger en relación con la filosofía occidental, que no se considera ya como un olvido del ser debido a una aproximación al problema

que no es lo suficientemente radical, y que puede corregirse, radicalizarse y refundarse, sino como un olvido que se debe a la estructura del acontecer mismo del ser.

Si ahora se compara la apropiación de Aristóteles, tal como fue apareciendo en el transcurso de nuestro estudio, con la confrontación que tiene lugar en el ensayo sobre la *physis*, pueden entenderse las diferencias en los objetivos perseguidos, en la temática tratada y en el lenguaje mismo que se utiliza. Mientras hasta la "vuelta" la confrontación con Aristóteles tiene lugar básicamente en el contexto de una tentativa de refundación radical de la ontología, y justamente por eso antes de la "vuelta" la confrontación con Aristóteles (junto con la confrontación con Kant) ocupa el centro de un gran esfuerzo de reapropiación crítica de la tradición, en el ensayo sobre la *physis* Heidegger muestra ya una actitud de alejamiento radical y decisivo de la metafísica, en el sentido de que, después de haberla atravesado y después de haber aprehendido en esa travesía la conexión esencial entre la metafísica griega y la técnica moderna, busca ahora su superación. Del mismo modo, después de la "vuelta" ya no es con los grandes momentos fundativos de la metafísica con los que Heidegger se pone en sintonía, sino con esos pensadores que lo secundan en su intento de superación, tanto porque son anteriores a la decisión metafísica (los presocráticos) como porque la cuestionan, llevándola a su consumación (Nietzsche) o incitando a ir más allá de ella (Hölderlin).

El ensayo sobre el concepto aristotélico de *physis* se ubica en este horizonte de decisivo distanciamiento de la metafísica, y es en ese contexto crítico que se le asigna a Aristóteles un papel decisivo *dentro* de la metafísica. Sin dar una interpretación detallada del análisis heideggeriano de Aristóteles después de la "vuelta", intentaremos iluminar la conexión con el momento precedente, que constituye el núcleo de nuestra investigación, y comprender la *lógica interna* que lleva el desarrollo del pensamiento heideggeriano a esta evolución en su relación con Aristóteles.

Disponemos hoy de algunos textos que se encuentran a mitad de camino entre la primera apropiación positiva y el ensayo sobre

la *physis* y que, por lo tanto, nos brindan en este sentido una documentación sumamente útil. Se trata de los cursos dictados por Heidegger entre fines de la década de 1920 y los primeros años de la década de 1930, es decir, en los años en los que por lo general se ubica la maduración de la "vuelta"; cuando se los analiza, es posible captar in fíeri el cambio progresivo de la perspectiva heideggeriana en la profundización y la radicalización de su crítica a la tradición. En particular los cursos del semestre de invierno de 1929-1930 y del semestre de verano de 1931, en los que Heidegger vuelve varias veces sobre Aristóteles, nos dan la posibilidad de seguir paso a paso las modificaciones de la interpretación heideggeriana en relación con el afianzamiento de la nueva perspectiva.

2. La ubicación del *logos* en el acontecer de la verdad (1929-1930)

Hacia el fin del curso del semestre de invierno de 1929-1930, Heidegger retoma de manera orgánica la interpretación del fenómeno del *logos* y de su carácter veritativo en Aristóteles.[3] Ya se había ocupado de este mismo problema varias veces, y volverá a ocuparse de él en numerosas ocasiones también en el transcurso de la década de 1930.[4] De la reelaboración de la interpretación de Aristóteles que aquí nos ofrece Heidegger, lo que nos interesa destacar es el cambio de la perspectiva a partir de la cual interpreta el carácter apofántico del *logos* y su ser verdadero o falso, ya que este cambio indica con claridad la dirección en la que va a desarrollarse, y

[3] Véase HGA XXIX/XXX, §§ 71-73.

[4] Se había ocupado de este problema en el curso del semestre de invierno de 1925-1926 *(Logik. Die Frage nach der Wahrheit)*, en *Essere e tempo* (trad. de P. Chiodi, 2ª ed., Turín, Utet, 1969, §§ 7 B, pp. 33 y 44), en *Kant e il problema della metafisica* (§§ 7, 22, sección III; trad. it. de M. E. Reina, ed. de V. Verra, Roma-Bari, Laterza, 1981) y en *Dell'essenza del fondamento* (sección I). En el transcurso de la década de 1930 lo retomará y profundizará repetidas veces, y por ello este problema constituye una temática privilegiada para seguir la evolución de la posición heideggeriana.

será consciente de desarrollarse,[5] la reflexión heideggeriana, y junto con ella la interpretación de Aristóteles.

Mientras que antes Heidegger había remitido la posibilidad de ser verdadero o falso del discurso proposicional a la *actitud* descubriente del ser-ahí, ahora, al modificar su interpretación, la ubica en su *ser-libre* de descubrir. La variación, en apariencia irrelevante, que sustituye "actitud" por "ser-libre" indica en realidad un movimiento esencial en el planteo heideggeriano del problema, orientándolo hacia aquello que constituirá luego su evolución posterior. Mientras que cuando se dice que el fundamento del *logos* apofántico está en la actitud descubriente del ser-ahí se subraya, por así decirlo, la función activa, productiva y fundante del ser-ahí mismo, cuando se dice que ese fundamento reside en el ser-libre para descubrir del ser-ahí se subraya y se enfatiza, en cambio, el horizonte ontológico a partir del cual tiene lugar el descubrimiento y por el cual está condicionado; se da a entender la situatividad del ser-ahí en tanto que ente finito, y se pone el acento en el acontecer en el cual tiene lugar el descubrimiento por parte del ser-ahí, pero no es el ser-ahí quien lo pone, sino que él es puesto siempre allí en tanto que libre para descubrir.

La estructura del descubrimiento que tiene lugar en el *logos* es considerada en su conjunto en una conexión esencial con la estructura del mundo cooriginaria al ser-ahí, donde, de entrada, no se acentúa la función agente del ser-ahí, sino la manifestabilidad del ente que se le presenta al ser-ahí en el horizonte del mundo. Veamos ahora en detalle cómo sucede esto.

Como lo hiciera con anterioridad, también ahora Heidegger parte de una distinción entre la semanticidad del *logos* en general y la apofanticidad del *logos* proposicional, subrayando que mientras la teoría del *logos* que se desarrolla en la tradición occidental privilegia el momento de la apofanticidad, en Aristóteles están todavía netamente separadas la semanticidad propia de todo *logos* y

[5] Véase HGA XXIX/XXX, p. 441, donde Heidegger asevera explícitamente que trata ahora el problema del *logos* "de una forma que *difiere*" de la precedente.

la apofanticidad que caracteriza la predicación, es decir, ese discurso que puede ser verdadero o falso.

Con respecto a la interpretación precedente del carácter semántico del *logos*, que se da por ejemplo en *Ser y tiempo* (§§ 7 B, 33), el modo en el cual Heidegger entiende aquí la tesis aristotélica indica la dirección en la que se desarrolla su pensamiento. Al observar en relación con los primeros capítulos de *De interpretatione* que la semanticidad del *logos* no es por naturaleza *(physei)* sino por convención *(katá syntheken)* y está vinculada a la génesis de un símbolo *(hotan génetai sýmbolon)*, Heidegger no entiende "convención" y "génesis de un símbolo" en el sentido común y tradicional que tienen estas expresiones, sino que les encuentra un sentido esencialmente ontológico, es decir, afirma que la convención que genera un símbolo no significa sino la común apertura de un horizonte de comprensión sobre el ente:

> El hablar, el decir, acontece en este acuerdo y por este acuerdo con aquello que desde un principio es opinable y en cuanto tal aprehensible, con aquello acerca de lo cual varias personas contemporáneamente pueden o deben acordar entre sí, como también sobre aquello que en el discurso debe ser común. Puesto que el *logos* está fundado en la *génesis* del *sýmbolon*, es *katá syntheken*, por *convención*.[6]

Heidegger no sólo afirma esto, sino también que el carácter de esta apertura que produce el símbolo es la trascendencia, entendida obviamente en el sentido particular que le atribuye a ese término:

> Lo que Aristóteles, de un modo bastante oscuro y sin ninguna explicitación, ve con un golpe de vista genial bajo el título de *sýmbolon*, no es otra cosa que lo que nosotros hoy en día denominamos *trascendencia*. Sólo hay lenguaje en un ente que, conforme

[6] *Ibid.*, pp. 446 y 447.

a su esencia, *trasciende*. Éste es el sentido de la tesis aristotélica: un *logos* es *katá syntheken*.[7]

Contra la interpretación tradicional de esta tesis, Heidegger observa críticamente:

> No querría relatar aquí lo que han hecho sus intérpretes de esta tesis aristotélica. Pero no es casual el hecho de que los intérpretes se hayan perdido justamente aquí, ya que de la reflexión acerca de la esencia del *logos* antes de Aristóteles habían surgido dos teorías y tesis que se presentan de tal modo que parece casi que Aristóteles hubiera tomado partido por una de ellas. Aristóteles dice: el *logos* no es *physei*, no es el producto de un acontecer o de un proceso físico cualquiera, no es en nada parecido a la digestión o a la circulación de la sangre, sino que tiene su génesis en algo completamente distinto, no *physei*, sino *katá syntheken*. Esto se corresponde con la teoría del *logos* de sus predecesores, según la cual el lenguaje es *thesei:* las palabras no surgen, no acontecen ni se configuran como un proceso orgánico, sino que son lo que son en función de un convenio. En la medida en que también Aristóteles dice *katá syntheken*, parecería que opina que el lenguaje se configura de este modo, que los sonidos se producen y que los hombres se ponen de acuerdo: por tal cosa queremos entender esto o aquello. Si bien esto sucede, no se aprehende así la esencia interna de la *génesis* del lenguaje, que Aristóteles vio de un modo mucho más profundo, tomando en cierta medida estas teorías como punto de partida, pero superándolas con nuevos y decisivos avances.[8]

[7] HGA XXIX/XXX, p. 447. Acerca de las modificaciones que sufre el término "trascendencia" en Heidegger precisamente entre la década de 1920 y la de 1930, véase I. Görland, *Transzendenz und Selbst. Eine Phase in Heideggers Denken*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1981, en especial las pp. 26-100. Acerca del concepto heideggeriano de "símbolo", véase J. E. Doherty, *Sein, Mensch und Symbol. Heidegger und die Auseinandersetzung mit dem neukantianischen Symbolbegriff*, Bonn, Bouvier-Grundmann, 1972.

[8] HGA XXIX/XXX, p. 447.

La novedad fundamental que habría introducido Aristóteles sería justamente la consideración ontológica de la génesis del lenguaje, que Heidegger, retomando su interpretación, entiende de este modo: "Las palabras surgen de ese *convenio esencial* de los hombres entre sí, en conformidad con el cual *en su ser recíprocamente juntos están abiertos al ente circundante*, sobre el que en particular concuerdan, pero pueden, al mismo tiempo, no concordar".[9] Es esencial subrayar que este convenio no depende de la voluntad de los individuos que participan del acuerdo, sino que es el horizonte en el cual acontece su participación.

Este aspecto del lenguaje, que precede y condiciona la participación en él, es enfatizado por Heidegger, más allá de la interpretación de la semanticidad del *logos* en general, también en la fundación ontológica de la apofanticidad del discurso proposicional, y mostrando precisamente la conexión de la estructura del *logos* con la estructura del mundo. También aquí Heidegger confirma que el ser verdadero o falso del *logos* deriva de su carácter de *sýnthesis* o *diáiresis* que expresa la cópula, que aquí es definida como la indiferenciación del conjunto de *Was-sein, Dass-sein* y *Wahr-sein*;[10] y también aquí ese carácter se funda ontológicamente en la actitud *(Verhalten)* descubriente del hombre,[11] incluso más bien del poder *(Vermögen)* que tiene el hombre de descubrir el ente y de configurar un mundo,[12] de modo que la configuración del mundo es "el fundamento de la posibilidad interna del *logos*".[13] Sin embargo, mientras con anterioridad Heidegger había visto el fundamento de la actitud descubriente en la estructura del *en tanto que* hermenéutico que connota el ser-ahí mismo como comprender, aquí afirma que la estructura del *en tanto que* es, incluso antes que la estructura del comprender, la determinación esencial del mundo mismo entendido en el sentido de la mani-

[9] *Ibid.*, pp. 447 y 448.
[10] Véase *ibid.*, pp. 456-483.
[11] *Ibid.*, p. 486.
[12] *Ibid.*, p. 489.
[13] *Ibid.*, p. 486.

festabilidad del ente en su conjunto. De este modo, la estructura del *en tanto que* queda vinculada a una raíz común no sólo y no tanto con el ser-ahí, sino también y sobre todo con el ser mismo.

Por esto Heidegger puede afirmar con claridad que "el *logos* no es autónomo, sino que está fundado en algo más originario",[14] es decir, arraiga en esa dimensión que lo precede ontológicamente y que Heidegger sondea aquí. Por este motivo agrega que "el *logos* no instaura una relación con el ente en cuanto tal, sino que está fundado en él".[15] En consecuencia, y de una manera que anuncia ya su interpretación del *logos* en *Introducción a la metafísica* (1935), concluye afirmando que

> el *logos* apofántico no sólo no instaura la relación con el ente, sino que tampoco produce su manifestabilidad. De *ésta* y de *aquél* desde siempre hace sólo uso, si quiere ser lo que puede ser: descubrir o cubrir que hace ver. [...] El *logos apophantikós expone* solamente lo que ya es manifiesto, pero no constituye la manifestabilidad del ente.[16]

El desplazamiento que realiza aquí Heidegger, si lo observamos bien, es doble. La atención y el enfoque temático se desplazan no sólo del *logos* proposicional a la dimensión antepredicativa que lo precede y en la que se funda, sino también del *logos* como modalidad del descubrimiento activo de parte del ser-ahí al acontecer ontológico de la verdad en el sentido del develarse del ente en el cual está ubicado el *logos*. En el texto, el primer desplazamiento se formula de esta manera:

> El *logos apophantikós* en cuanto enunciado tiene la posibilidad de ser verdadero o de ser falso, pero ese modo de ser verdadero, de hacerse manifiesto, se funda en una manifestabilidad que, ya que es previa a la *predicación* y al enunciado, nosotros designamos como

[14] HGA XXIX/XXX, p. 491.
[15] *Ibid.*, p. 492.
[16] *Ibid.*, p. 494.

> *manifestabilidad antepredicativa* o mejor dicho como *verdad prelógica*. Tomamos aquí "lógico" en un sentido muy estricto, es decir, concerniente al *logos apophantikós* en la forma en que lo acabamos de interpretar. En relación con él existe una manifestabilidad que está *antes* que él, y precisamente *antes* que él en el sentido determinado de que esta manifestabilidad originaria funda la posibilidad de ser verdadero o de ser falso del *logos*, lo precede fundándolo.[17]

El segundo desplazamiento se anuncia en cambio cuando Heidegger afirma:

> Si el *logos apophantikós* en cuanto a su posibilidad interna se remonta a algo más originario, y si esto más originario guarda alguna relación con lo que nosotros llamamos *mundo* y *configuración de mundo*, entonces los juicios y las proposiciones no son en sí mismos primariamente configuradores de mundo, aunque pertenezcan a la configuración de un mundo. [...] *Antes* de la realización y *para* la realización de todo enunciado debe ser posible en el hombre que enuncia un estar abierto al ente mismo, acerca del cual él juzga en cada caso.[18]

Y este estar abierto se ubica en un acontecer que no es el hombre quien lo determina:

> La manifestabilidad antepredicativa no tiene por qué acontecer o haber acontecido ya de continuo si es que el enunciado mostrativo ha de ser realizable (de un modo u otro), sino que la *manifestabilidad antepredicativa* tiene que ser ella misma ese *acontecer* en el cual tiene lugar un determinado *dejarse vincular (Sich-bindenlassen)*.[19]

[17] *Ibid.*

[18] *Ibid.*, pp. 494-496.

[19] *Ibid.*, p. 497. Si bien no están referidas a este pasaje de una manera específica, sino de un modo más general al significado de los desplazamientos que se anuncian con la "vuelta", conviene tener presentes las observaciones de S. Natoli, *Ermeneutica e genealogia*, Milán, Feltrinelli-Bocca, 1981, pp. 111-134, para

Este acontecimiento fundamental que precede a la actitud descubriente del ser-ahí en relación con la manifestabilidad del ente es lo que Heidegger llama el ser-libre o la libertad. No obstante, ya no se la entiende en el sentido y con las connotaciones eminentemente prácticas que tenía en la década de 1920; la libertad ya no es más ese no poder no decidir que es el fundamento ontológico del proyectarse del ser-ahí, sino que es ese ser-libre para el ente que está ubicado en el *acontecer* del proyecto del mundo y en el "imperar" del mundo *(Walten der Welt)*.[20]

Es evidente que, en consonancia con la evolución de su postura especulativa, Heidegger modifica su modo de comprender el fundamento ontológico del *logos*, subrayando precisamente en la cooriginariedad del plexo ser-ahí y mundo, aperturidad y serabriente, ya no la configuración activa de la apertura de parte del ser-ahí, sino más bien su estar situado en un acontecer que la engloba y la comprende. Esto prefigura con claridad los resultados a los que llega, por ejemplo, en el curso del semestre de verano de 1935 en la *Introducción a la metafísica*, en la cual, intentando esclarecer la dimensión premetafísica del pensamiento, Heidegger retoma su teoría del *logos* y la reformula proponiendo sustituir la definición metafísica del hombre como *zoon logon ekhon* por una comprensión de la *Physis* como *logos ánthropon ekhon*.[21]

---

quien también en el "segundo" Heidegger "el ser-ahí sigue siendo una figura esencial y a su manera la piedra angular para el acceso al ser", aunque concede que en *Ser y tiempo* Heidegger se concentra "más intensamente en los modos subjetivos del acceso que en la dimensión ontológica fundamental, a la cual, por otra parte, el ser-ahí ya pertenece" *(ibid.*, p. 127). En consecuencia, observa: "El surgimiento cada vez más pleno de esta pertenencia le confiere al *Dasein* su figura definitiva; el ser-ahí no deja de ser el acontecimiento fundamental, pero es un *'acontecimiento del Ser'* [...] El desarrollo ontológico no destruye los caracteres específicos del *Dasein*, sino que los vuelve complementarios y los hace desvanecerse en relación con la esencia ontológica que lo constituye" *(ibid.)*.

[20] HGA XXIX/XXX, p. 507.

[21] Véase *Einführung in die Metaphysik*, Curso del semestre de verano de 1935 en Friburgo, ed. de P. Jaeger, 1983 (en adelante, HGA XL), § 54; trad. it. de G. Masi

3. El ser como presencia y como verdad (1930)

Paralelamente a esta tematización del descubrimiento del ser-ahí en el horizonte del acontecer del ser entendido como manifestabilidad, Heidegger se plantea la exigencia de una explicación fundamental de la determinación de la verdad como manifestabilidad en relación con la comprensión metafísica del ser como presencia y como *manifestativum sui*. El núcleo del análisis del ser como presencia y como verdad, y de la recíproca inherencia de estas dos determinaciones, puede encontrarse en una interpretación del libro IX de la *Metafísica* que Heidegger retoma (por cuanto ya la había iniciado en el semestre de invierno de 1925-1926)[22] y desarrolla en los inicios de la década de 1930, y precisamente cuando interpreta *Metafísica* IX, 10, en el semestre de verano de 1930 y *Metafísica* IX, 1-3, en el semestre del verano de 1931.

Como ya hemos visto, el ser en el sentido de la verdad es esa determinación en la cual Heidegger trabaja intensamente en su confrontación con Aristóteles en la década de 1920, y es ese significado fundamental del ser el que (contraponiéndolo a la sustancia, que se privilegia tradicionalmente) Heidegger considera que es el significado guía para la comprensión de la unidad del ser. Ahora bien, al retomar en el curso del semestre de verano de 1930 el problema de la verdad desde la perspectiva modificada de la "vuelta", a Heidegger le interesa sobre todo destacar que el *aletheuein* se funda en la estructura manifestativa del *alethés on*, preocupándose al mismo tiempo por aprehender la estructura de la manifestabilidad en relación con la comprensión aristotélica y griega del ser.

Dos son sustancialmente los resultados fundamentales de esta profundización del análisis del fenómeno de la verdad. 1) So-

---

con presentación de G. Vattimo, *Introduzione alla metafisica*, Milán, Mursia, 1968, p. 181 [trad. esp.: *Introducción a la metafísica*, trad. de E. Estiú, Buenos Aires, Nova, 1955].

[22] Véase HGA XXI, pp. 170-182.

bre todo queda confirmada y se consolida la convicción que ya había despuntado a fines de la confrontación del semestre de invierno de 1925-1926, es decir, la convicción de que el pensamiento aristotélico y el pensamiento griego parten en general del horizonte de una decisión metafísica inconsciente que presupone, sin tematizarla, una comprensión del ser como presencia constante *(beständige Anwesenheit)*. 2) En segundo lugar, el esclarecimiento de la estructura del ser como manifestabilidad y como presencia constante lleva a Heidegger a suponer que en Aristóteles el modo por excelencia en el cual el ser exhibe estas dos características es el ser en el sentido de *enérgeia*. Pero entender al ser como *enérgeia* quiere decir para Heidegger comprenderlo en el horizonte del movimiento *(Bewegtheit)*, y el ser que en este horizonte *es*, en el sentido más genuino, es el que tiene en sí el principio del movimiento, es decir, el ser como *physis*.

Quedan así señalados, al mismo tiempo, los rasgos esenciales de la conexión lógica que une la perspectiva de la confrontación con Aristóteles de la década de 1920 y la interpretación sucesiva que culmina en el ensayo sobre la *physis*. A esto se le debe sumar el descubrimiento de los presocráticos, o, mejor dicho, la aparición de la referencia al pensamiento presocrático como determinante, cuyo inicio puede situarse cronológicamente a comienzos de la década de 1930, y con más exactitud en el curso de 1932 sobre *El comienzo de la filosofía occidental: Anaximandro y Parménides* y por lo tanto en la *Introducción a la metafísica*;[23] y también en el descubri-

[23] En realidad, encontramos ya un primer artículo referido al pensamiento presocrático (en particular a Heráclito, Parménides, Zenón y Protágoras) en el curso del semestre de verano de 1926, *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (en la *Nachschrift* de la que tengo conocimiento, pp. 24-43). Pero la verdadera gran confrontación con los presocráticos es la que se inicia a partir del curso del semestre de invierno de 1942-1943 sobre Parménides (M. Heidegger, *Parmenides*, Curso del semestre de invierno de 1942-1943 en Friburgo, ed. de M. S. Frings, 1982; en adelante, HGA LIV [trad. esp.: *Parménides*, trad. de C. Másmela, Madrid, Akal, 2005]) y sobre Heráclito en el verano de 1943 y de 1944 (ambas ahora en M. Heidegger, *Heraklit*. 1: *Der Anfang des abendländischen Denkens (Heraklit)*, Curso del

miento de Nietzsche como culminación de la metafísica[24] y de la poesía de Hölderlin como ejercicio lírico de un nuevo comienzo.[25] A través de la profundización del cuestionamiento de la tradición filosófica a la luz de los presocráticos, de Nietzsche y de Hölderlin, y en el intento por aprehender una dimensión premetafísica del pensamiento, Heidegger llega a la convicción de que el concepto aristotélico de *physis* no es una determinación originaria, sino que está ya opacada por una decisión metafísica en cuyo horizonte el ser se entiende como presencia.

Dentro de estas coordenadas esenciales, que nos permiten evaluar más a fondo la presencia de Aristóteles desde la perspectiva de este así llamado "segundo" Heidegger, intentaremos ahora analizar en mayor detalle cómo Heidegger interpreta el ser en el sentido de la verdad a la luz de *Metafísica* IX, 10 y luego el ser en el sentido de la *enérgeia* a la luz de *Metafísica* IX, 1-3.

---

semestre de verano de 1943 en Friburgo; 2: *Logik. Heraklits Lehre vom Logos*, Curso del semestre de verano de 1944 en Friburgo, ed. de M. S. Frings, 1979; en adelante, HGA LV). Entre los textos publicados del último Heidegger son importantes en relación con su confrontación con los presocráticos sobre todo los *Vortrage und Aufsätze* (Pfullingen, Neske, 1954 [trad. it. de G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Milán, Mursia, 1976]), en particular los ensayos reunidos en la tercera parte.

[24] Los cursos sobre Nietzsche dictados a partir de mediados de la década de 1930, como es sabido, fueron publicados por el mismo Heidegger en *Nietzsche*, 2 vols., Pfullingen, Neske, 1961 [trad. esp.: *Nietzsche*, trad. de J. L. Vermal, Barcelona, Destino, 2000].

[25] Además de *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (ahora en M. Heidegger, *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung*, ed. de F.-W. von Hermann, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1982; en adelante, HGA IV; trad. it. de L. Amoroso, Milán, Adelphi, en preparación [trad. esp.: *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2005]), Heidegger se confronta con Hölderlin en el curso del semestre de invierno de 1934-1935 en *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (ed. de S. Ziegler, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1980; en adelante, HGA XXXIX [trad. esp.: *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, trad. de A. C. Merino Riofrío, Buenos Aires, Biblos, 2010]), en el del semestre de invierno de 1941-1942 en *Hölderlins Hymne "Andenken"* (ed. de C. Ochwadt, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1982; en adelante, HGA LII [trad. esp.: "Recuerdo", en *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Ariel, 1983]) y en el del semestre del verano de 1942 en *Hölderlins Hymne "Der Ister"* (ed. de W. Biemel, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1984; en adelante, HGA LIII).

El *excursus* acerca de *Metafísica* IX, 10, hecho en la primera parte del curso del semestre de verano de 1930[26] comienza con una ilustración de la interpretación griega del ser como presencia constante, que para Heidegger constituye el horizonte en el que se mueve todo el pensamiento griego. De una manera que se parece ya a aquella que volveremos a encontrar en escritos posteriores, Heidegger sostiene que los griegos entienden implícitamente al ser como presencia constante, basándose en la presencia constante de lo que para ellos subyace y permanece *(hypomenon)* en el movimiento de llegar a la presencia *(parousía, Anwesung)* y sustraerse a la presencia *(apousía, Abwesung)* por parte del ente. Esto que permanece es lo que los griegos consideran como el ente propiamente dicho y que se designa como *ousía*. Heidegger afirma:

> 1) La interpretación del movimiento como carácter fundamental del ente se orienta hacia la *apousía* y la *parousía*, la ausencia y la presencia. 2) El intento por esclarecer, por ejemplo, qué es el ente de las cosas bellas en cuanto tales se basa en la *parousía*. 3) La concepción tradicional de *ousía* en el sentido de sustancia comprende el significado originario de *ousía* como *parousía*.[27]

A continuación, a partir de aquí, Heidegger argumentará que como el permanecer es tal en relación con un acontecer y un movimiento, es precisamente en relación con el movimiento de pasar *(metabolé)* de la *apousía* a la *parousía* que el acontecer del ser tiene el carácter de la "movilidad" *(Bewegtheit)* y el movimiento por excelencia es el que Aristóteles concibe como el pasaje y la progresión de la *dýnamis* a la *enérgeia*.[28]

[26] Véase HGA XXXI, §§ 6-9.

[27] *Ibid.*, p. 66.

[28] En este marco temático e interpretativo se desarrolla el trabajo ya mencionado de W. Bröcker, *Aristoteles* (*op. cit.*). Pero es también el marco en el que tiene lugar la primera interpretación del pensamiento hegeliano de Marcuse (véase H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1932 [2ª ed. en 1968]; trad. it. de E. Arnaud,

Es en este horizonte de la comprensión griega del ser como presencia que Heidegger aborda una vez más el problema de los cuatro significados fundamentales del ser (en el sentido de las categorías; de lo verdadero y de lo falso; del acto y de la potencia, y del accidente) para verificar si están conectados y cómo se conectan con ese significado fundamental de presencia constante. En particular, se propone probar aquí si se conectan con el significado del ser como verdad (*Metafísica* IX, 10) y del ser como *enérgeia* (*Metafísica* IX, 1-3).

En el décimo capítulo del libro IX de la *Metafísica,* al considerar al ser en el sentido de la verdad, Aristóteles afirma que el ser tomado en este sentido es *to kyriótata on* (1051 b 1), es decir, es el ser en el sentido más propio, y está referido a las cosas mismas (*touto d' epí ton pragmaton,* 1051 b 2). Esto plantea problemas de congruencia, ya que en los primeros capítulos del mismo libro Aristóteles había dicho que el ser en el sentido más propio es el que se considera en el sentido de la *enérgeia;* y también en *Metafísica* VI 4 había afirmado que el ser en el sentido de la verdad está en el pensamiento, es una cierta afección del pensamiento *(tes dianoias ti pathos),* y por lo tanto no es relativo a las cosas *(aletheuein ouk en tois prágmasin).* Se trata de una dificultad que los estudiosos de Aristóteles han advertido y discutido de inmediato, por cierto que con resultados divergentes, pero han llegado al menos a la convicción comúnmente aceptada de que la problemática del capítulo no se conecta con la del resto del libro. Heidegger observa que aquí

> junto a *la cuestión textual de la pertenencia de este capítulo acerca del ser verdadero al libro* IX, aparece también el *problema real,* es decir, *la cuestión del significado del ser verdadero mismo,* más precisamente, *el problema de la conexión del ser en tanto que ser verdadero y del ser en tanto que ser real.*[29]

---

presentación de M. dal Pra, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità,* Florencia, La Nuova Italia, 1969 [trad. esp.: *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad,* Barcelona, Martínez Roca, 1970]).

[29] HGA XXXI, p. 81.

Heidegger no acuerda aquí con la tesis sostenida por los estudiosos de Aristóteles, en particular con las sostenidas por Schwegler, Jaeger y Ross. Schwegler había señalado que ese capítulo no podía pertenecer al libro IX, porque su contenido lógico (el ser en el sentido de la verdad) no está vinculado al contenido metafísico del resto del libro.[30] Jaeger, aunque adhiere a la opinión de Schwegler, considera que probablemente el mismo Aristóteles habría agregado el capítulo décimo como apéndice del libro, a pesar de la falta de una conexión sistemática rigurosa. En cuanto a la dificultad que representa el hecho de que en el décimo capítulo el ser en el sentido de la verdad es denominado *to kyriótata on*, mientras en los primeros capítulos este último es el ser como *enérgeia*, Jaeger la resuelve afirmando que aquí *kyriótata* no tiene el significado de "más auténtico" o "más propio" sino de "más común" o "más habitual".[31] Por último, precisamente a raíz de esta misma dificultad, Ross plantea una intervención en el texto mismo y propone la eliminación de *kyriótata*.[32]

Para Heidegger estas tres soluciones surgen de la incomprensión de la problemática filosófica del libro, es decir, de la incomprensión de la conexión entre la determinación de la verdad y la de la *enérgeia*. Polemiza con Ross:

> No existe la más mínima razón para realizar una intervención tan grosera en el texto, que es en todo sentido correcto. Sólo que, justamente, molesta la incomodidad del *kyriótata* en relación con lo que se supone que constituye el contenido del capítulo.[33]

[30] Véase A. Schwegler, *Die Metaphysik des Aristoteles*, Grundtext, Übersetzung und Commentar nebst erläuternden Abhandlungen, 4 vols., Tubinga, 1847-1848 (reedición anastática, Fráncfort del Meno, Minerva, 1960, vol. IV, p. 186).

[31] Véase W. Jaeger, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlín, Weidmann, 1912, pp. 49-52.

[32] Véase W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, texto revisado con introducción y comentarios, 2 vols., Londres, OUP, 1942, vol. II, p. 274.

[33] HGA XXXI, p. 83.

En contra de Jaeger observa:

> Si uno se atiene, como lo hace Jaeger, a la interpretación específica de Schwegler, según la cual un capítulo de lógica no puede formar parte de la *Metafísica*, entonces sería coherente no atribuirle a Aristóteles el agregado del capítulo, tanto más si se piensa en la forma en que están compuestos y configurados los libros y los capítulos aristotélicos.[34]

Luego, en relación con la interpretación jaegeriana de *kyriótata*, Heidegger la rechaza, advirtiendo:

> La opinión de Jaeger es más curiosa todavía, ya que en su justificación de la incongruencia de ese capítulo con el libro va aún más lejos que Schwegler. Jaeger ve el mayor obstáculo "externo" para la pertenencia de ese capítulo al libro en el hecho de que, según la ubicación del capítulo, el *on alethés* no sólo debería retomar el tema, sino también este *on* debería tener el valor de *kyriótata*, de ente-verdadero como ente por antonomasia. "Esta posibilidad (Heidegger cita aquí a Jaeger) me parece improbable, y lo será para cualquiera." "Si alguien tuviera que defender la ubicación de IX, 10 sobre la base del hecho de que sólo allí se llega al *kyriótata on*, sería alguien que malinterpretaría el texto y pensaría de un modo no aristotélico." Jaeger quiere decir que quien afirma que Aristóteles concibe allí al ser-verdadero como el ser por antonomasia no entiende qué significa *kyriótata* y tiene una idea del ser muy lejana a la aristotélica. Afirmo, en cambio, que quien defiende la pertenencia de IX, 10 a IX, y ve allí más bien la auténtica culminación de la metafísica en general, no sólo no piensa de un modo no aristotélico, sino que piensa de un modo estrictamente aristotélico, de un modo simplemente antiguo.[35]

[34] *Ibid.*, p. 82.
[35] *Ibid.*

Por último, contra Schwegler y en general contra la ceguera hacia la problemática filosófica del capítulo, Heidegger concluye:

> ¿Pero cómo, de un modo tan burdo y con semejante obstinación, no se ha llegado a descubrir el auténtico tema del capítulo? Sus comentaristas y quienes lo han citado han leído e interpretado el capítulo. Pero entre lectura y lectura hay diferencias. La cuestión es si se lo lee con la mirada adecuada, es decir, si estamos preparados, en general, para ver lo que es preciso ver, si estamos o no a la altura de su problemática, a saber, si comprendemos de un modo lo bastante originario el problema del ser y en consecuencia el problema de la verdad y el posible nexo entre ambos, para movernos en el marco de los límites en los que la filosofía antigua de Platón y de Aristóteles se circunscribe a sí misma, por así decirlo. O bien si nos arriesgamos a acercarnos a la tradición filosófica con conceptos filosóficos gastados y con los pseudoproblemas que éstos generan, y con ese lamentable arsenal exegético pretendemos establecer qué debería encontrarse en el texto y qué debería haber pensado Aristóteles. Es lo que sucede con *Schwegler*. Se sabe que el problema de la verdad le pertenece a la lógica. Al ser se lo considera como algo obvio y ni siquiera hay que interrogarse al respecto. Si ahora Aristóteles nos presenta en el libro principal de su teoría del ser un capítulo que ya desde su primera frase trata el problema de la verdad, entonces no debería estar ubicado allí. Que después este proceder degenere de un modo más o menos refinado o burdo, no cambia en absoluto que tal metodología sea fundamentalmente inaceptable.[36]

Por lo tanto, contra Schwegler, contra Jaeger y contra Ross (y en cambio haciendo propias las tesis de Tomás, de Suárez y de Bonitz),[37] Heidegger no sólo sostiene que el capítulo 10 pertenece al libro IX, sino que además afirma que representa la cima del tra-

[36] HGA XXXI, p. 89.
[37] Véase HGA XXI, pp. 170 y ss.

tado aristotélico acerca del problema del ser. "El hecho de que Aristóteles concluye con IX, 10, el hecho de que *interpreta el ser-verdadero como el ser auténtico,* es la primera y última expresión radical de la comprensión fundamental y decisiva del ser y de la verdad en la metafísica antigua".[38] Para Heidegger, Aristóteles trata aquí la verdad tomada en su sentido eminentemente ontológico y en tanto relativa a las cosas mismas (mientras la verdad que se trata en *Metafísica* VI, 4 es el ser-verdadero de las proposiciones, es decir, de ese relacionar y separar que tiene lugar en el pensamiento).

Además, Heidegger quiere demostrar que la prioridad del ser como verdad en el sentido ontológico que se desprende de *Metafísica* IX, 10, es decir, básicamente la prioridad del *alethés on* en relación con el *aletheuein* propio del relacionar y del separar del alma está estrechamente vinculada a la comprensión griega y aristotélica del ser como presencia constante. A la verdad de la predicación no es posible asignarle el carácter de prioridad, ya que la predicación puede descubrir pero también puede ocultar, y por este carácter de la predicación no se le puede garantizar a la verdad del ser que ella manifiesta una presencia constante. Esta última, en cambio, es mayor en el ser, que en cuanto tal no puede ser verdadero o falso, sino que es siempre verdadero; y alcanzará un punto máximo en ese ser que no puede ser distinto de como es y cuya verdad y presencia son constantes en el más alto grado. Y éste es el caso de los simples y de los indivisibles. El carácter de la verdad, interpretado en vinculación con la idea del ser como presencia constante, le corresponde en un sentido supremo (en una gradación decreciente) a los simples *(haplá),* a los no compuestos *(asýntheta)* y a los indivisibles *(adiáireta)* y en menor medida (otra vez en gradación decreciente) a los compuestos como *synkéimena* y como *symbebekota. Haplá, asýntheta, adiáireta, synkéimena* y *symbebekota* representan así la gradación del ser en relación con su carácter de presencia constante y de verdad.

[38] HGA XXXI, p. 82.

Heidegger observa:

> ¿Cuándo puede el ente ser verdadero en un sentido propio, y cuándo en cuanto tal es propiamente verdadero? [...] Respuesta: cuando cualquier posibilidad de que el ente no sea verdadero queda excluida en todos los aspectos. ¿Cuándo sucede esto, y qué significa aquí la verdad? Cuando al ser le pertenece la verdad. Esto, ¿cómo es posible? Cuando el ser-verdadero constituye la característica más propia del ser en cuanto tal. ¿Pero qué es el ser? Presencia constante. Entonces, cuando la verdad no significa otra cosa sino la presencia suma y más propia, entonces eso es la verdad. Es ésta una cuestión metafísica, incluso la cuestión metafísica más pura, y no tiene nada que ver con la gnoseología.[39]

La misma argumentación es retomada y replanteada desde un ángulo diferente:

> 1) El ente auténtico es el *on energeia*. *Enérgeia* es el ser auténtico en el sentido del mantenerse en la presencia constante. 2) La verdad es el develamiento del ente y sólo sobre el fundamento de este develamiento y en relación con él es verdadero en un sentido derivado, es decir, que aprehende y determina al ente mismo: el *aletheuein*, el *phanai* o *kataphanai to alethés*. 3) Justamente porque la verdad es por esencia develamiento del ente, el modo correspondiente al develamiento (verdad) se regula y se determina según esta especie de ente, es decir, según su ser.[40]

Heidegger puede entonces llegar a la conclusión de que en el décimo capítulo del IX libro de la *Metafísica* se analizan la conexión y la copertenencia esencial de ser y verdad, de tal modo que la verdad en el sentido del develamiento constituye el carácter más propio del ser, que es pensado a su vez como presencia. Vuelve por

[39] HGA XXXI, p. 92.
[40] *Ibid.*, pp. 93 y 94.

último a la cuestión textual a la luz de las consideraciones realizadas y puede dirimirla con precisión. Observa:

> Vemos que en IX, 10 [...] se plantea la progresiva exclusión de la posibilidad de la verdad de la no verdad, para poder así aprehender a esta última en su sentido más propio. En IX, 10 se concentra la aprehensión más radical del problema fundamental de IX. En una palabra: el capítulo IX, 10 no es un apéndice, sino que representa la piedra angular intrínsecamente necesaria del entero libro IX, que constituye el núcleo de la entera *Metafísica*.[41]

4. La unidad del ser y el ser como *enérgeia* (1931)

Luego de aprehender de este modo la determinación del ser como verdad en relación con la comprensión griega del ser como presencia, Heidegger trata de establecer el vínculo entre la determinación del ser como verdad y la determinación del ser como *enérgeia* (*Metafísica* IX, 1-3). La interpretación de estos tres capítulos de la *Metafísica* ocupa todo el curso del semestre de verano de 1931. Más allá de los detalles de esta interpretación, debemos destacar que se trata de un curso importante al menos por dos motivos: 1) es importante sobre todo porque Heidegger encuadra la interpretación de *Metafísica* IX, 1-3 en el marco de un replanteo total de la ontología aristotélica y este replanteo representa un punto de referencia esencial para evaluar el desarrollo de la postura exegética de Heidegger; 2) pero también es importante porque a través de la interpretación de *Metafísica* IX, 1-3 Heidegger llega a comprender que la determinación del ser como *enérgeia* no sólo está estrechamente relacionada con la determinación del ser como verdad, sino que también encierra en sí misma una huella decisiva para la búsqueda de lo que está primero y más allá de la

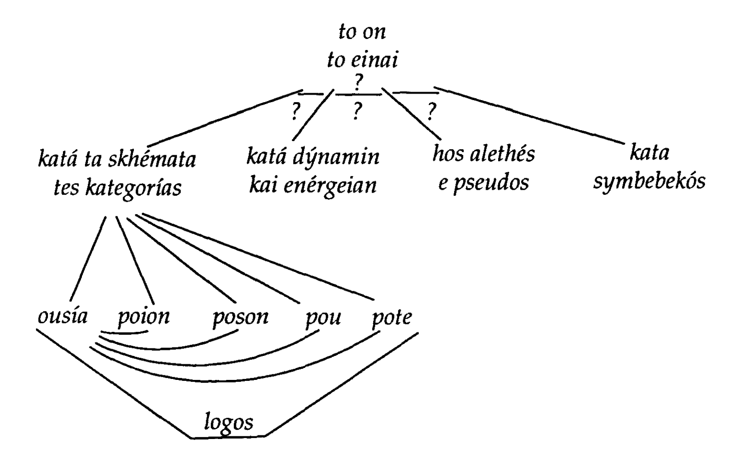
[41] *Ibid.*, p. 107.

metafísica, búsqueda en la que Heidegger se compromete de una manera cada vez más profunda.

La parte introductoria del curso (§§ 1-6) confirma claramente la hipótesis presentada en el marco de la investigación que aquí se lleva a cabo, es decir, que el horizonte general de la confrontación de Heidegger con Aristóteles es el problema de los cuatro significados fundamentales del ser, es decir, ese horizonte que se perfila ya *in nuce* luego de la lectura de Brentano y de Braig y que se va probando en varios sondeos y profundizaciones en el transcurso de la década de 1920. Aquí, a comienzos del curso de 1931, después de haber examinado en los semestres precedentes el significado del ser en tanto que verdad, y ciñéndose al examen de este último significado fundamental del ser, Heidegger precisa la situación y esboza en un cuadro sintético pero esclarecedor la entera problemática del ser como *pollakhós legómenon*. Más allá de volver a plantear la problemática, lo que hay que destacar es que aquí el interrogarse de Heidegger se concentra y se dirige hacia su punto focal, que apunta de un modo inequívoco a la aprehensión de la unidad fundamental del ser, objetivo hacia el cual se había orientado su investigación desde sus inicios mismos.

De este modo, Heidegger analiza y elabora la problemática de los cuatro significados fundamentales del ser con una clara referencia al problema de la aprehensión de la unidad última que domina esa plurivocidad. El esquema en el que Heidegger retoma sinópticamente la problemática del ser como *pollakhós legómenon* indica a ojos vistas la dirección en la cual, pensando *con* Aristóteles *contra* Aristóteles, se orienta la indagación heideggeriana.[42]

[42] Véase HGA XXXIII, p. 17. Es interesante confrontar este esquema con el que proponía Brentano (*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, pp. 175-177). Con su esquema Brentano intenta conectar la plurivocidad categorial del ser con el concepto común del ser; para Heidegger no se trata sólo de explicar la plurivocidad según las categorías, sino la plurivocidad también según las otras determinaciones fundamentales del ser; los signos de interrogación indican a un tiempo la dificultad para resolver el problema y la dirección en la que se orienta su indagación.



Heidegger ve en la doctrina aristotélica tanto el planteo del problema de la unidad de los múltiples significados del ser como un intento por encontrar su solución, y precisamente en la teoría de la analogía y en las reflexiones acerca de la convertibilidad de ente y uno. Sin embargo, el modo aristotélico de pensar la unidad del ser es demasiado débil a los ojos de Heidegger. De hecho, observa:

> Es cierto que podríamos decir que Aristóteles se atiene a la más originaria y radical afinidad de ser y unidad; pero debemos admitir también que al mismo tiempo Aristóteles hace una referencia constante al *pollakhós*. Sólo que con esto no hemos hecho aún nada para resolver la cuestión decisiva: ¿de qué modo el *on (einai) he pollakhós legómenon*, el ser en tanto que considerado como plurívoco, es *koinón ti*, es en cierto modo común a muchos?[43]

En cambio Heidegger se plantea de una manera explícita la pregunta acerca de la unidad del ser en un sentido fuerte, como lo atestigua la sucesión de interrogantes que lo inquietan:

[43] HGA XXXIII, pp. 31 y 32.

> ¿Este ser es algo que está antes de cualquier despliegue, algo que subsiste por sí mismo y en esta autosubsistencia está la verdadera esencia del ser? ¿O bien el ser por su esencia no se despliega jamás, de modo que la multiplicidad y su despliegue constituyen precisamente la singular unidad de lo que está recogido en sí mismo? ¿El ser se transmite a los modos particulares de manera tal que mediante esta transmisión se distribuye, pero sin dividirse en la distribución, casi como si se dispersara al fragmentarse y perdiese la unidad, su propia esencia? ¿Y si es así, cómo puede suceder algo semejante? ¿Qué rige este acontecer?[44]

Según Heidegger, en el horizonte de la decisión metafísica que desvía la mirada de la originariedad del ser y la dirige exclusivamente al ente no hay espacio para plantear estos interrogantes. Así, observa que "ni Aristóteles ni sus predecesores se han planteado estas preguntas, ni han buscado un ámbito para estas preguntas en tanto preguntas" y agrega que en un ocultamiento todavía más profundo en la filosofía posterior y en particular en la moderna "se han sistematizado sólo los distintos significados del ser y las distintas 'categorías' según la idea matemática de la ciencia".[45] Este último planteo representa un retroceso con respecto a Aristóteles, porque a los ojos de Heidegger Aristóteles al menos estaba atormentado por el problema de la unidad del *pollakhós legómenon*, hasta el punto de que "en él encontramos la vislumbre de una respuesta. Y esta vislumbre es lo más lejos a lo que podía llegar la antigüedad en su aproximación al problema del ser".[46]

La solución a la que Heidegger hace aquí referencia es la que se presenta en la forma de la unidad analógica del ser, es decir, de la unidad que resulta de la referencia de todas las categorías a la primera de ellas, o sea, a la sustancia. Es la unidad del ser que le

[44] HGA XXXIII, p. 31. Significativamente, agrega luego Heidegger entre paréntesis: "¡Éstos son interrogantes posteriores a *Ser y tiempo!*".

[45] *Ibid.*

[46] *Ibid.*

corresponde en razón de su homonimia analógica, que se encuentra a mitad de camino entre la homonimia pura y la sinonimia, entre la equivocidad absoluta y la univocidad. Sin embargo, esta solución no es satisfactoria para Heidegger, sino (como ya lo hemos dicho) demasiado débil, pues, en el mejor de los casos, explica la unidad del ser sólo en relación con la multiplicidad de sus significados categoriales, pero no en relación con sus otros significados, los extracategoriales, es decir, al ser en cuanto verdadero (en un sentido ontológico) y al ser como *enérgeia*. Heidegger afirma:

> La analogía del ser no es una solución del problema del ser, incluso no es ni siquiera una elaboración real de la problemática, sino que es el nombre de la aporía más coriácea, la falta de una salida en la que se ha atrincherado el pensamiento antiguo y con él el posterior hasta el día de hoy.[47]

En el curso de este trabajo hemos hecho notar cómo en su confrontación con Aristóteles Heidegger busca esa unidad desde un comienzo y cómo prueba alternativamente los distintos significados fundamentales del ser para aprehender con ellos y obtener de ellos datos acerca de

[47] *Ibid.*, p. 46. Acerca del concepto medieval de analogía, Heidegger observa: "La *analogia entis* (que hoy se vende nuevamente como un eslogan) tuvo un papel, pero no en relación con el problema del ser, sino más bien como un medio deseable para formular con expresiones filosóficas una convicción de la fe. El Dios de la fe cristiana, si bien creador y sustentador del mundo, es absolutamente distinto y está absolutamente separado de este último; sin embargo, es el ente en su sentido sumo, el *summum ens;* pero son también entes las criaturas absolutamente distintas a él, el *ens finitum*. ¿Cómo pueden el *ens infinitum* y el *ens finitum* ser claramente ambos *ens*, estar comprendidos ambos en el mismo concepto de ser? ¿El *ens* vale sólo *aequivoce* o *univoce*, o también *analogice?* Hemos sorteado esta dificultad con el auxilio de la analogía, que no es una solución, sino una fórmula. El único que buscó una solución, Meister Eckhart, dice: Dios no 'es' de ninguna manera, porque 'ser' es un predicado finito que no se le puede atribuir a Dios. (Es cierto que ésta fue apenas una vislumbre que luego se perdió en la evolución posterior de Eckhart, aunque haya permanecido viva en su pensamiento bajo otro aspecto.) El problema de la analogía pasó a la teología medieval a través de Plotino, que lo analizó ya en ese sentido en la *Enéada* VI" (HGA XXXIII, pp. 46 y 47).

la unidad fundamental y originaria del ser. Y lo que caracteriza el desarrollo de la postura heideggeriana en su confrontación con Aristóteles (en esto consiste nuestra tesis) es que intenta cada vez considerar como determinante uno de estos distintos significados, quizás inicialmente el de sustancia, luego el de verdad y por último el de *enérgeia*.

En cuanto al significado de sustancia, que se considera tradicionalmente como fundamental y es estimado de este modo por Brentano, podemos suponer que Heidegger se convenció bien pronto de su inadecuación para cumplir el papel de significado fundamental del ser, ya que, más que dar cuenta de la totalidad de sus sentidos los restringe en el horizonte metafísico-escolástico de la presencia y de la *theoría*. Aquí, contra la reducción de la ontología a ousiología, Heidegger observa:

> Sobre la base de la propuesta inicial de *Metafísica* IX, 1 ya en la Edad Media se había llegado a la conclusión de que el primer significado guía fundamental del ser en general (para sus cuatro modos a la vez, no sólo para uno de ellos y su multiplicidad) sería la *ousía*, que se suele traducir por "sustancia". Como si también el ser-posible, el ser-real y el ser-verdadero debieran ser remitidos al ser en el sentido de sustancia. El siglo XIX fue más propenso a esta operación (sobre todo Brentano) porque en el transcurso del tiempo el ser, el ser-posible y el ser-real habían obtenido el reconocimiento de categorías. En consecuencia, se opina por lo general que la doctrina aristotélica del ser es una "doctrina de la sustancia". Éste es un error que surge en parte de una inadecuada interpretación del *pollakhós;* más precisamente: no se tiene en cuenta que aquí se nos está planteando un problema. (Sobre este error fundamental se basa también la construcción de Aristóteles que hace W. Jaeger.)[48]

Con respecto al significado del ser en tanto que verdadero, vimos cómo en la década de 1920 Heidegger se ocupó a fondo de su al-

[48] HGA XXXIII, pp. 45 y 46.

cance ontológico, volviendo varias veces sobre este problema y sobre la forma en que lo trata Aristóteles. Hemos visto cómo Heidegger distingue entre la verdad en tanto que carácter del acontecer del ser mismo, por una parte, y por la otra el ser-verdadero que distingue la actitud descubriente del ser-ahí en tanto que está cooriginariamente en relación con el ente que se le manifiesta. Hemos visto también cómo por medio de esta interpretación Heidegger llega a la convicción de que la comprensión griega del ser está estrechamente vinculada a la idea de presencia constante (que habría impedido la tematización explícita de la entera extensión temporal del ser).

Y por último, en el transcurso de 1931 Heidegger llega al descubrimiento decisivo (junto con la profundización de su confrontación con los presocráticos, con Nietzsche y con Hölderlin, y contemporáneamente a la lectura de Ernst Jünger) que incide de una manera profunda en el desarrollo de su perspectiva filosófica y de su actitud crítica y su asimilación de Aristóteles: me refiero al descubrimiento, mejor dicho, al surgimiento de manera determinante del significado del ser como *enérgeia,* que no sólo le brinda una ayuda decisiva para la comprensión de la unidad del ser, sino que además remite a lo impensado de la metafísica, que la precede y la condiciona como posibilidad reprimida, el significado fontal, total y originario del ser como *physis.*[49]

De este modo, si a través de la interpretación de los cuatro significados fundamentales del ser Heidegger se convence de que éstos presuponen una idea del ser como presencia constante, y si después analiza el vínculo de esta idea con esos cuatro significa-

[49] Una primera exposición del concepto aristotélico de *physis,* que preludia algunas tesis luego planteadas en el célebre ensayo de 1939 (1958) se encuentra en la apertura del curso del semestre de invierno de 1929-1930 en el contexto de una discusión del significado del término meta-física (véase XXIX/XXX, § 8 d). La importancia de Aristóteles para este desarrollo del pensamiento heideggeriano fue puesta en evidencia por T. Sheehan en numerosos estudios, en particular en "On the Way to Ereignis: Heidegger's Interpretation of Physis", en H. J. Silverman, J. Sallis y T. M. Seebohm (eds.), *Continental Philosophy in America,* Pittsburg, Duquesne University Press, 1983, pp. 131-164.

dos fundamentales, aquí, en el examen del ser como *enérgeia* (en la cual la manifestabilidad del ser alcanza su expresión suprema) se remite a lo que está antes de la *enérgeia,* antes de la verdad y de todos sus demás significados, se remite a su común fuente unitaria. Esta fuente es precisamente el ser en su acontecer originario, cuyo fundamento es la estructura del aparecer *(Alétheia)* y del tener en sí el principio del movimiento *(Physis).*

Al recorrer el espectro de los cuatros significados fundamentales del ser, Heidegger encuentra en las determinaciones aristotélicas de la verdad y de la *enérgeia* un dato fundamental y esclarecedor, que no sólo le permite pensar la unidad del ser como presencia en el horizonte de la decisión metafísica que ya ha tenido lugar, sino que remite además a esa comprensión todavía abierta e indecisa del ser que Heidegger cree poder aprehender en la experiencia presocrática de la *Physis.*[50]

Al llegar a este punto, con la profundización del compromiso heideggeriano por superar y abandonar la metafísica, la centralidad de la confrontación con Aristóteles (y con los otros grandes momentos fundacionales del pensamiento occidental) se desvanece progresivamente y aparece en su lugar la gran confrontación con los presocráticos, en particular con Anaximandro, con Parménides y con Heráclito. El ensayo de 1939 sobre la esencia y el concepto de *physis* en Aristóteles, la última confrontación orgánica de Heidegger con la obra aristotélica, se sitúa claramente en la atmósfera creada por la lectura de los presocráticos.

5. El ser como *"Physis"* y su captura en la *"Tekhne"*

Para comprender a fondo este cambio de perspectiva en el que se ubica el ensayo sobre el concepto aristotélico de *physis,* es necesario tener en cuenta otro elemento aun: la aparición en el pensa-

[50] Esto al menos hasta que Heidegger vuelve a tratar el tema en *Zur Sache des Denkens,* Tubinga, Niemeyer, 1969, pp. 77 y 78; trad. it., pp. 177 y 178.

miento heideggeriano del problema de la técnica. La *physis* se le manifiesta a Heidegger como el significado originario del ser junto con la convicción de que la metafísica, que oculta esa originariedad, está esencialmente vinculada con el fenómeno de la técnica, e incluso con el hecho de que logra su realización, es decir, su cumplimiento total y su culminación, sólo cuando la disposición técnica que la caracteriza alcanza su realización más plena y perfecta, en la esencia de la técnica moderna.

En la época de *Ser y tiempo* Heidegger aún no es el crítico de la técnica en el que se convertirá más adelante. El análisis lexicográfico del texto lo prueba, ya que el buscador no encuentra la palabra "técnica" más que dos veces en *Ser y tiempo*.[51] Pero hay una razón estructural por la que el Heidegger de *Ser y tiempo* no podría de todos modos criticar la técnica de la manera en que lo hará después. En esta obra se caracteriza de un modo esencialmente positivo esa actitud fundamental del ser-ahí en su confrontación con las cosas que corresponde básicamente a la disposición de la técnica, es decir, la actitud del cuidado, que es sobre todo una relación con las cosas en el sentido de utilizarlas en contextos operativos *(Zuhandenheit)* y sólo en segundo lugar de observarlas en su presencia *(Vorhandenheit)*. Pero la utilización de las cosas en contextos operativos es precisamente esa actitud que la técnica moderna potencia y absolutiza a fin de dominar al ente; y es justamente esta actitud la que el último Heidegger cuestiona de una manera radical.

También en el análisis del fenómeno de la verdad que realiza Heidegger en la década de 1920 se advierte su interpretación de la *tekhne* como uno de los modos en los que el ser es descubriente, es decir, accede al ente y se relaciona con él, y apropiándose de las determinaciones brindadas por Aristóteles en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, Heidegger caracteriza este acceso y esta relación como un *aletheuein*, esto es, con una valorización esencialmente positiva.

[51] Véase R. A. Bast y H. P. Delfosse, *Handbuch zum Texstudium von Martin Heideggers "Sein und Zeit"*, 1, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1980, p. 262.

¿Cómo llega entonces Heidegger a esa actitud crítica en su confrontación con la técnica, en cuya esencia como cumplimiento de la metafísica ve la culminación del destino de la época presente atormentada por los padecimientos del nihilismo?

Precisamente en los textos de la década de 1930 podemos percibir cómo va tomando cuerpo la convicción heideggeriana de que la decisión metafísica, por obra de la cual la *Physis* originaria es capturada y sojuzgada en la presencia, se realiza mediante la *tekhne*.[52] En general se puede decir que la aparición en Heidegger de la comprensión de la técnica como la decisión que caracteriza la apertura de sentido propia de la metafísica se relaciona estrechamente con la convicción de que el significado fundamental del ser para los griegos es el de la presencia constante. Esta comprensión del ser implica para Heidegger privilegiar una determinada actitud intencional, o sea esa actitud que más que ninguna otra abre el ser del ente y lo mantiene en la presencia, es decir, la *tekhne*.

Es necesario advertir que, al menos en un primer momento, y sin duda en relación con los orígenes del pensamiento griego, la

[52] Para la maduración de esta convicción en Heidegger es importante la influencia del libro de E. Jünger, *Der Arbeiter* (1932) [trad. esp.: *El trabajador*, Barcelona, Tusquets, 1990] que, junto con otro escrito de Jünger (*Die totale Mobilmachung* [1930] [trad. esp.: *Sobre el dolor, seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*, Barcelona, Tusquets, 2003]), fue leído de inmediato y estudiado con atención por Heidegger, justamente por la interpretación de la técnica y del nihilismo que ofrecía. Véanse los datos que el mismo Heidegger ofrece en *Das Rektorat 1933/1934. Tatsachen und Gedanken* (en resumidas cuentas, el informe que presentó Heidegger en el otoño de 1945 junto con su pedido de reincorporación a la enseñanza), publicado ahora por H. Heidegger en un apéndice a la reedición de M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der Deutschen Universität*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1983, pp. 21-43, en especial pp. 24 y 25. Los dos escritos de Jünger que hemos citado están incluidos respectivamente en los volúmenes 7 y 8 de E. Jünger, *Sämtliche Schriften*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1978 y ss.; acerca del debate entre Jünger y Heidegger, véase E. Jünger, "Über die Linie", en *Anteile, Martin Heidegger zum 60. Geburstag*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1950, pp. 245-283 y la respuesta de Heidegger, "Über 'Die Linie'", en *Freundschaftliche Begegnungen. Ernst Jünger zum 60. Geburstag*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1955, pp. 9-45 (ahora con el título *Zur Seinsfrage* en HGA IX, pp. 385-426) [trad. esp.: E. Jünger y M. Heidegger, *Acerca del nihilismo. Sobre la línea y hacia la pregunta del ser*, Barcelona, Paidós, 1994].

visión heideggeriana del fenómeno de la *tekhne* no tiene una connotación crítica ni negativa. En cambio, se considera a la *tekhne* como el medio por excelencia a través del cual los griegos descubrieron la *physis*. En uno de los primeros cursos en los que empieza a aparecer la meditación heideggeriana acerca del fenómeno de la técnica, el curso del semestre de verano de 1930, Heidegger afirma que para los griegos "*tekhne* no designa a la 'técnica' en cuanto actividad práctica, ni se restringe a las habilidades del artesano, sino que quiere decir el producir, en el sentido más amplio, y el 'conocimiento' que lo guía. En ella se expresa la lucha por el estar-presente del ente".[53]

En el curso del semestre de invierno de 1937-1938, en su enésimo retorno al problema de la verdad del *logos* (regreso que asume un significado de una importancia particular porque tiene lugar en el marco de la profundización especulativa que lleva a cabo en su obra más significativa después de la "vuelta", es decir, en las *Beiträge zur Philosophie* (1936-1938), Heidegger tematiza decididamente la comprensión griega del ser como presencia en relación con la apertura "técnica" de su sentido, ofreciendo al mismo tiempo esas precisiones acerca de la relación entre *physis* y *tekhne* que había prometido en el curso de 1935 sobre la *Introducción a la metafísica*.[54]

Heidegger afirma aquí que la *tekhne* es originariamente la actitud por excelencia de los griegos en su confrontación con la *physis*, y esa disposición en virtud de la cual, ubicándose y comprendiéndose como distinto en relación con la *physis*, el hombre griego revela a la *physis* en su ser y la mantiene revelada como tal en su carácter de *physis*. Advierte que:

> El acordarse originario no es [...] una adecuación en el sentido de que el hombre se convierte simplemente en *physis*, sino por el contrario un distinguirse, pero un distinguirse adecuado, es de-

[53] HGA XXXI, p. 72.
[54] HGA XL, p. 19; trad. it., p. 28.

> cir, tal que mantiene firme su medida, la *physis*, y de tal manera se relaciona e instaura su comportamiento. Pero como el hombre, precisamente, no es el ente mismo en su conjunto, sino aquello que está ubicado en medio del ente como custodio de su develamiento, este percibir y este custodiar no pueden determinarse nuevamente como *physis*, sino que deben ser eso otro que se adecua a la *physis*, que la libera y que también la aprehende.[55]

Y esta actitud que es otra respecto de la *physis*, pero que precisamente en tanto que otra puede mantener a la *physis* en su apertura originaria y en su develamiento en cuanto *physis*, es la *tekhne*.

Heidegger puede confirmar que para los griegos

> *tekhne* no significa "técnica" en el sentido de toma de posesión mecánica del ente, tampoco significa el arte en el sentido de la mera habilidad y capacidad en un determinado proceder o manipular. *Tekhne* significa un conocer, el ser competente en el proceder frente al ente (y en el encuentro con el ente), es decir, frente a la *physis*. [...] de hecho, *tekhne* significa aprehender al ente que se revela a sí mismo en aquello en lo que se muestra en tanto que tal, en su aspecto, *eidos*, *idea*, para cuidar y dejar crecer en conformidad con él al ente mismo o bien para establecerse en el ente en

[55] M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*, Curso del semestre de invierno de 1937-1938 en Friburgo, ed. de F.-W. von Herrmann, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1984 (en adelante, HGA XLV), p. 178 [trad. esp.: *Preguntas fundamentales de la filosofía. "Problemas" selectos de "lógica"*, trad. de Á. Xolocotzi, Granada, Comares, 2008]. Con este relacionarse y contraponerse de *physis* y *tekhne* se corresponde, estructurándose de una manera análoga, la dupla *tierra* y *obra de arte* que Heidegger trata en su ensayo *L'origine dell'opera d'arte,* ahora en *Holzwege*, ed. de F.-W. von Herrmann, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1978 (en adelante, HGA V), pp. 1-74; trad. it. de P. Chiodi, Florencia, La Nuova Italia, 1968, pp. 3-69 [trad. esp.: *Sendas perdidas*, trad. de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1969, pp. 13-67]. La importancia de la tematización filosófica del concepto de "tierra" por parte de Heidegger (concepto que no puede identificarse *tout court* con el de *physis*) fue puesta en evidencia por W. Welsch, "La 'terra' nella determinazione heideggeriana dell'opera d'arte", en *Rivista di estetica*, núm. 7, 1981, pp. 24-65.

su conjunto mediante la producción y la toma de posesión de algo correspondiente.[56]

No obstante, Heidegger precisa:

La *tekhne* es el modo de proceder *frente a* la *physis*, pero aquí no todavía para dominarla y para explotarla, y sobre todo no para hacer de la utilización y del cálculo un principio, sino por el contrario para mantener el dominio de la *physis* en el develamiento. Por lo tanto debemos decir que ya que en la disposición fundamental del asombro la necesidad determinante *(die stimmende Not)* es el puro reconocimiento del ente en cuanto tal, el percibir la *physis* en su *alétheia*, la técnica y su realización como lo que es totalmente otro en relación con la *physis*, lo totalmente otro que le pertenece a la *physis* del modo más esencial, se convierten en necesidad.[57]

[56] HGA XLV, p. 179. Junto con la apertura "técnica" en el sentido de la *physis* encontramos la restricción del sentido originario de esta última. Y en el curso de 1929-1930, Heidegger había observado que esa restricción era palpable en el tratamiento aristotélico de la *physis*, en particular, había subrayado el doble significado que tiene esta última en Aristóteles, es decir, el significado del ente en su conjunto y al mismo tiempo su modo de ser, o sea su "naturaleza" (véase HGA XXIX/XXX, § 8 d). Heidegger señala: "La expresión *physis* se despliega en dos significados fundamentales: *physis* como *physei onta*, el ente tal como se hace accesible en la física, en la investigación de la naturaleza en sentido estricto, y *physis* en el segundo significado como naturaleza, tal como aún hoy seguimos empleando esta expresión cuando hablamos de la naturaleza del asunto, de la esencia del asunto. La *physis* en el sentido de lo que constituye el ser y la esencia de un ente es *ousía*. La separación de estos dos significados de *physis*, el ente mismo y el ser del ente, y su historia y su desarrollo alcanzan su culminación en *Aristóteles*, quien precisamente reúne el preguntar por los *physei onta* en su conjunto (*physis* en el primer sentido) y la pregunta por la *ousía* (*physis* en el segundo sentido) y designa a este preguntar como *prote philosophía*, es decir, filosofía primera, filosofía en sentido auténtico" (HGA XXIX/XXX, pp. 51 y 52).

[57] HGA XLV, p. 179. Acerca de esta problemática, véase H. Boeder, *Topologia der Metaphysik*, Friburgo-Múnich, Alber, 1980, pp. 53-165, y también U. Galimberti, *Linguaggio e civiltà*, Milán, Mursia, pp. 67-91.

Por este motivo la técnica moderna se diferencia de la *tekhne* griega, si bien tiene en esta última su fundamento esencial. Heidegger dice que de la palabra griega *tekhne* "debemos mantener alejada la palabra 'técnica' que se usa hoy en día y que deriva de aquélla, como también todos los nexos semánticos que el término 'técnica' evoca".[58] Sin embargo, inmediatamente después agrega:

> *El hecho* de que se pudiera y se debiera llegar a la técnica moderna y contemporánea se funda en el inicio y está motivado por el no-poder-retener el inicio. Con esto se quiere decir que la técnica de hoy (y precisamente como una forma de la "movilización total" de Ernst Jünger) es concebible sólo a partir del inicio de la posición occidental fundamental en su confrontación con el ente en cuanto tal en su conjunto, puesto que aspiramos a una comprensión 'metafísica' y no nos contentamos con encuadrar a la técnica en la finalidad política.[59]

La comprensión "metafísica" del fenómeno de la técnica al que alude Heidegger es aquí, obviamente, la que madura en el horizonte del descubrimiento ya consolidado de los presocráticos, en su atormentada confrontación con Nietzsche y en la afinidad electiva con la teofanía crepuscular de Hölderlin; es la comprensión en la

[58] HGA XLV, pp. 178 y 179.

[59] *Ibid.*, p. 179. Acerca del problema de la técnica en Heidegger, veáse sobre todo J. Loscerbo, "Being and Technology. A study in the Philosophy of Martin Heidegger", en *Phaenomenologica*, núm. 82, La Haya-Boston-Londres, Nijhoff, 1981. Entre los aportes italianos más importantes, véase P. De Vitiis, *Heidegger e la fine della filosofia*, Florencia, La Nuova Italia, 1974, pp. 129-142; F. Bosio, *La filosofia, Dio, l'uomo e il mondo nell'età della tecnica secondo il pensiero di Martin Heidegger*, Bari, Levante, 1977, pp. 99-134 (del mismo autor véase también "Heidegger e il tramonto dell'Occidente", en *Il Pensiero*, núm. 23, 1982, pp. 7-36); V. Vitiello, *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità. Dalla Überwindung der Metaphysik alla Daseinsanalyse*, Urbino, Argalia, 1976, pp. 19-63; H. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete inattuale dell'epoca presente*, Roma, Bulzoni, 1977, en especial pp. 305-324; E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Nápoles, Guida, 1981, en especial pp. 229-301; M. Cacciari, "Salvezza che cade. Saggio sulla questione della Tecnica di Martin Heidegger", en *Il Centauro*, núm. 6, 1982, pp. 70-101.

cual, como se sabe, se interpreta a la técnica como el cumplimiento esencial de la motivación originaria de la metafísica griega. Heidegger confirma aquí su convicción de que en la gran filosofía griega, en Platón y en Aristóteles, la experiencia originaria del ser como *Physis* y como *Alétheia* queda oculta por una ambigüedad fundamental y progresiva, que es la ambigüedad de la *tekhne* en tanto actitud que libera y descubre a la *physis*, pero al mismo tiempo la aprehende y la captura. La *tekhne*, en cuya comprensión se va afirmando de una manera gradual este segundo sentido, representa así el ámbito adecuado para ese cambio esencial que señala el inicio de la metafísica. La experiencia originaria del ser como *Physis* y como *Alétheia* queda restringida, en especial a partir de Platón, a las determinaciones de la *idea* y del *orthotes*, vale decir, sólo se la realiza en el horizonte metafísico circunscripto al problema de la adecuación de su aprehensión y ya no de la plenitud de su manifestabilidad, que sin embargo, en especial en Aristóteles, todavía se deja traslucir.

Veamos ahora cómo, inmediatamente después de la redacción del ensayo acerca del concepto aristotélico de *physis*, se constituye ese horizonte de comprensión en el que ese ensayo se proyecta y que nos ayudará a disipar los hermetismos que ocultan su sentido.

La interpretación del concepto aristotélico de *physis*, que Heidegger desarrolla en una estrecha referencia textual al primer capítulo del segundo libro de la *Física*, se presenta como la "traducción" del texto a un lenguaje que ilumina los palpitantes problemas filosóficos que conservan la vitalidad de su contenido y que permanecieron ocultos bajo sedimentos conceptuales milenarios. Se trata, en realidad, de un intento de eliminar las obviedades que entorpecen la comprensión de las determinaciones aristotélicas, para hacer resaltar la importancia decisiva de la *Física* para la evolución de toda la metafísica occidental posterior a ella.

Al menos sintéticamente es oportuno referirse a los puntos temáticos principales en los cuales Heidegger detiene su atención y que al mismo tiempo marcan los ritmos de su interpretación de *Physica* B, 1. Ellos son:

1) sobre todo la distinción entre los entes por naturaleza *(ta physei onta)* y los artefactos *(ta poióumena)*, realizada sobre la base de la observación de que los primeros tienen en sí mismos el principio del movimiento y de la inmovilidad (la *physis*) y los segundos no tienen en sí mismos, sino en otros, el principio de su producción (la *tekhne*) (192 b 8-32);

2) la característica de los entes por naturaleza de ser sustancia *(ousía)* en tanto que son sustrato *(hypokéimenon)* y la naturaleza está siempre en un sustrato (192 b 33-34);

3) la indemostrabilidad de los entes por naturaleza en el sentido de su ser inmediatamente accesibles a la experiencia así como los colores lo son a la vista (139 a 3-8);

4) la característica de la naturaleza de ser materia prima, que hace de sustrato a cada ente que tiene en sí mismo el principio del movimiento *(he prote hekasto hypokeimene hyle)* y forma *(he morphé kai to eidos to katá ton logon)* (193 a 28-31); Heidegger ve la novedad de estas determinaciones en el hecho de que son determinaciones del modo de ser de la *physis*, no simples determinaciones del ente como las de *rhythmós* y de *to proton enyparkhon hekasto arrhýthmiston* que fueron utilizadas para la comprensión de la naturaleza por los predecesores de Aristóteles (193 a 9-28);

5) la fundamental diferencia entre naturaleza y técnica en cuanto a la generación (ya que un hombre nace de un hombre, mientras que una cama no nace de una cama, 193 b 8-9);

6) el hecho de que en relación con la generación Aristóteles considera a la naturaleza como un camino hacia la misma naturaleza *(hodós eis physin)* (193 b 12-13);

7) el hecho de que la forma y la naturaleza se consideran de una manera doble, ya que también la privación *(stéresis)* es en cierto modo forma (193 b 18-21).

Sin entrar aquí en los detalles de la interpretación heideggeriana, nos bastará fijar los resultados fundamentales a los que llega.

1) Heidegger piensa sobre todo en la peculiaridad de la determinación aristotélica de la naturaleza, que consiste en que para los

entes naturales es al mismo tiempo principio de su movimiento (*arkhé kinéseos tou kinoumenou kath' hautó*) y figura y forma (*morphé kai eidos*), y precisamente en tanto que *génesis* y en tanto que *kínesis*. De la unidad de estas dos determinaciones resulta la connotación esencial de la naturaleza según Aristóteles, que Heidegger interpreta como una connotación del ser, es decir, como una determinación del ser de los entes naturales, y no como un carácter del ente; de aquí surge también la diferencia del modo de ser de los productos de la *tekhne*, diferencia que influye de un modo decisivo en la maduración de la postura crítica de Heidegger en relación con la técnica moderna.

2) En el desarrollo de su interpretación, Heidegger se detiene con particular insistencia en algunos términos clave de la exposición aristotélica, cuyo significado habría quedado oculto o distorsionado por las traducciones al latín. Por lo tanto, se ocupa, por ejemplo, de eliminar la idea de que *epagogé* significa inducción, que *aition* quiere decir causa, que *arkhé* pueda traducirse como principio, que *ousía* equivalga a sustancia, *enérgeia* a acto, *dýnamis* a potencia, *hyle* a materia y así sucesivamente, en el caso de otros conceptos fundamentales.

3) Entre estos últimos tiene una importancia particular para la determinación de la concepción aristotélica de *physis* el concepto de *stéresis*, habitualmente traducido como "privación". Para Heidegger, el concepto de *stéresis* debe entenderse en estrecha relación con la convicción aristotélica de que la naturaleza es el proceso de llegar a la presencia (*Anwesung*) y del sustraerse a la presencia (*Abwesung*) del ente (según lo dicho por Heráclito de que "la naturaleza ama esconderse", fragmento 93).

4) Por último, el hecho de que Aristóteles considere la *physis* como un *genos tou ontos* revela a los ojos de Heidegger que en él la *physis* no es ya experimentada como el sentido originario del ser en su totalidad, como sucedía en el pensamiento presocrático, sino de un modo derivado con respecto a éste, es decir, oculto por el surgimiento de la técnica. Y sin embargo, la grandeza de Aristóteles (incluso en relación con Platón) reside en el hecho de que en

él ese sentido no queda completamente oculto, sino que se conserva y se deja oír nuevamente, por ejemplo, cuando dice que la *ousía* es una *physis tis* (*Metafísica* IV, 3).

A la luz de estas consideraciones podemos observar que la importancia de este ensayo en el desarrollo del pensamiento heideggeriano reside en el hecho de que en la reflexión aristotélica acerca de la *physis* Heidegger encuentra la aprehensión y la determinación de un ser que tiene en sí mismo el principio del movimiento y de la vida, y que en cuanto tal se diferencia del modo de ser de los productos de la técnica; pero en la reflexión aristotélica además surge y se analiza, por primera vez, la conexión esencial entre *physis* y *tekhne*, y de tal modo que por un lado lleva todavía en sí las huellas de la apertura premetafísica originaria, y por el otro, en cambio, marca un inicio decisivo para todo Occidente.

Si se considera que la época contemporánea en su conjunto es entendida por Heidegger como la época de la realización de la técnica, que constituye el olvido total de la *Physis*, es decir, de ese ser que no está producido y hecho por el hombre ni depende de él, se entiende entonces la importancia que asume la interpretación del concepto aristotélico de *physis* no sólo con respecto a su confrontación con Aristóteles, sino en general en la puesta en cuestión de la metafísica y en la voluntad de superar la línea de su acontecer, en resumidas cuentas, de escrutar su antes y su después, conectando *Physis* y *Tekhne* como inicio y culminación de un acontecimiento esencial que tiene su fundamento en la estructura misma del ser.

Sin embargo, en cuanto a la importancia de Aristóteles en el marco de la radicalización de la crítica de Heidegger a la metafísica, debemos observar que en realidad se basa en el hecho de que según Heidegger en Aristóteles aún resuena el sentido presocrático originario de *physis*, y que, por lo tanto, a través de su pensamiento todavía es posible remontarse a ese sentido. En cambio, el hecho de que a partir de Aristóteles surjan la consideración de la *tekhne* y esas determinaciones conceptuales decisivas para todo el

pensamiento occidental da cuenta de la magnitud de Aristóteles *en* el horizonte de la metafísica; tal grandeza está fundamentalmente precedida por un signo negativo, en especial desde la perspectiva del último Heidegger.

El horizonte general de la especulación heideggeriana no se caracteriza ahora por la voluntad de apropiarse de manera radical de las intenciones fundativas de las grandes tradiciones filosóficas (Aristóteles, Kant, Hegel, Husserl), sino por su abandono y por el dirigirse a la experiencia de un pensamiento nuevo que madura con la lectura de los presocráticos (como un pensamiento virgen y auroral), de Nietzsche (como experiencia del cumplimiento de la metafísica) y de Hölderlin (como pensamiento "hermético" portador del mensaje de un nuevo inicio). La progresiva desaparición de la figura de Aristóteles en los escritos del último Heidegger, a pesar de las numerosas referencias dispersas,[60] confirma este desplazamiento de las miras y de los objetivos.

No obstante, en cierto sentido, podemos observar que también aquí el *horizonte temático de la ontología*, es decir, el horizonte que conquista Heidegger a través de su confrontación con Aristóteles, sigue siendo determinante. Y esto porque la búsqueda de lo que está antes y más allá de la decisión metafísica es llevada a cabo, en el fondo, justamente a partir del horizonte temático del problema del ser y sin salir de él; es precisamente dentro de este horizonte que Heidegger realiza su comprensión, su anamnesis y su

[60] Entre las principales referencias a Aristóteles del "segundo" Heidegger debemos recordar: HGA V, pp. 80 y 81, 322-325, 351 (trad. it., pp. 77, 300-302, 327); *Vörtrage und Aufsätze, op. cit.*, pp. 9-13, 41 y ss., 68 (trad. it., pp. 8-19, 31 y ss., 49); *Was heisst Denken?*, Tubinga, Niemeyer, 1954, pp. 40 y 41, 47, 128, 134 y 135 (trad. it. de U. M. Ugazio y G. Vattimo, prefacio de G. Vattimo, *Che cosa significa pensare?*, Milán, Sugarco, 1978-1979, pp. 92-94, 101, 83 y 84, 92 y 93); *Was ist das - die Philosophie?*, Pfullingen, Neske, 1956 (trad. it. de C. Angelino, *Che cos'è la filosofia?*, Génova, Il Melangolo, 1981); *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1957, pp. 29 y 30, 110-114, 120 y 121, 135 y 136; *Nietzsche*, vol. I, pp. 66-69, 76-78, 160, 595, 597, 599-604; vol. II, pp. 73-77, 111 y 112, 131 y 132, 167, 237 y 238, 403-411, 416, 430; HGA IX, 437 y 438 (trad. it. de F. Volpi, *Hegel e i Greci*, Trento, Verifiche, 1977, pp. 103 y 104).

crítica de la enfermedad metafísica, y en consecuencia, también su búsqueda de lo impensado de la filosofía occidental. Pero también el horizonte del problema del ser es un horizonte *determinado;* es precisamente ese horizonte que identifica la motivación originaria de la filosofía con el problema ontológico y que se constituye por primera vez con Aristóteles.[61]

Puede decirse que Heidegger permanece en el horizonte aristotélico en su preguntar ontológico no sólo allí donde vincula los fundamentos de la época moderna con el pensamiento griego, interpretando la técnica moderna como la respuesta más radical al modo griego de interrogarse acerca del ser. Permanece sustancialmente vinculado a ese horizonte incluso cuando su crítica a la filosofía occidental se vuelve más decisiva, ya que esa crítica se funda esencialmente sólo sobre una diferencia de intensidad en el preguntar, sólo sobre la distinta radicalidad que implican la tematización de la relación entre ser y tiempo o la introducción de la diferencia ontológica, pero no sobre el abandono del horizonte temático del preguntar metafísico, no sobre la despedida de la problemática ontológica que, a partir de Aristóteles, se convierte en la motivación originaria y el tema central de la filosofía.

[61] Véase K. Held, "Heideggers These vom Ende der Metaphysik", en *Zeitschrift für philosophische Forschung,* núm. 34, 1980, pp. 535-560.

V. CONSIDERACIONES FINALES

VOLVIENDO AHORA A LA CUESTIÓN con la que habíamos presentado inicialmente el tema de nuestra investigación, es oportuno hacer algunas consideraciones que retomen el hilo conductor a lo largo del cual se desarrolló nuestro análisis y que lo iluminen de una manera abarcadora en una visión de conjunto.

La presencia de Aristóteles en el pensamiento heideggeriano se reveló de una importancia en un principio insospechada y fuimos ilustrando las fases principales de su manifestación y de su incidencia en la formación de la perspectiva filosófica de Heidegger. El planteo del problema del ser y de su unidad en la fase juvenil, la verificación sucesiva de sus cuatro significados fundamentales y la aproximación asimilativa a la ontología y a la filosofía práctica aristotélicas en la década de 1920, y por último la atenta auscultación de determinaciones como *alétheia*, *enérgeia* y *physis* en busca de lo impensado de la metafísica después de la "vuelta" son las etapas fundamentales del análisis que han permitido volver plausible nuestra hipótesis y mostrar concretamente la confrontación de Heidegger con Aristóteles.

Más allá del carácter masivo y difuso de la presencia de Aristóteles en Heidegger y más allá del carácter fundamental de los temas que la caracterizan, lo que se ha intentado llevar a la luz, y que resulta oportuno subrayar una vez más en el momento de las consideraciones finales, es el horizonte particular en el que esta presencia se manifiesta, es decir, la tensión y la disposición especulativa que caracterizan la confrontación de Heidegger con los textos aristotélicos, de modo tal que, como dijimos al comienzo, el pensamiento heideggeriano representa un *punto denso* de la presencia de Aristóteles en nuestro siglo. Este pensamiento no sólo nos ofrece una interpretación de Aristóteles, sino que también representa un esfuerzo radical

por renovar en una concepción estimulante e inspiradora problemas fundamentales que por primera vez son aprehendidos en los textos aristotélicos y mostrados al pensamiento occidental.

Los motivos de mayor interés de la confrontación aparecen si la consideramos desde esta perspectiva. Sobre todo si no nos dejamos amilanar por los hermetismos de la exégesis de *Physica* B 1, y tenemos presente el desarrollo completo de la interpretación heideggeriana de Aristóteles que hemos reconstruido aquí, es más fácil comprender y aceptar el hecho de que lo que le interesa a Heidegger no es tanto la verdad histórica acerca de Aristóteles, sino las exigencias especulativas que presenta el texto aristotélico. Y en consecuencia es más fácil dejar de lado esa arraigada coacción histórica y filosófica que de manera inevitable nos dispone mal hacia los pasajes especulativos que no pueden no aparecer sino como forzamientos y como violencias si los medimos con un parámetro y con una finalidad que no son los suyos, es decir, con la verdad histórica y sus comprobaciones. Y entonces podremos abrirnos con mayor disponibilidad a la consideración de la confrontación concentrándonos en los problemas filosóficos que suscita y que exigen ser abordados.

En segundo lugar, el reconocimiento de la presencia de Aristóteles, en especial en esos puntos de inflexión centrales de la reflexión que lleva a cabo Heidegger en *Ser y tiempo*, presencia hasta ahora insospechada, documenta cómo Heidegger, en el planteo y en el desarrollo de su proyecto filosófico, supo retomar y reconsiderar de una nueva forma problemas y determinaciones fundamentales de la ontología y de la filosofía práctica aristotélicas, confiriéndoles otra vez actualidad y una renovada relevancia. Esto nos permite al mismo tiempo poner en evidencia una importante dimensión ulterior de la obra heideggeriana, aprehendiendo en ella no tanto la expresión más alta del existencialismo y no sólo la voluntad radical de superar la metafísica, sino también y sobre todo el más vigoroso esfuerzo contemporáneo por reconsiderar los problemas fundamentales de la filosofía que se plantearon por primera vez en Grecia.

Por último, precisamente en relación con este vínculo con el pensamiento griego, la confrontación heideggeriana con Aristóteles ofrece numerosas ocasiones de reflexión para el análisis de la crisis de sentido de la modernidad, ya que propone una comprensión de nuestra época que, por más problemáticos que puedan parecer los acentos a veces proféticos en que se pronuncia, señala un camino para cuestionar los "ismos" de la modernidad y para aprehender con mayor profundidad su conexión con el pensamiento fundamental de Occidente, en otras palabras, con el pensamiento griego. En este sentido, se podría decir que al reanudar el vínculo roto con el pensamiento griego, Heidegger representa en nuestro siglo lo que representó Hegel en el siglo XIX.

Excepto que en esta búsqueda del vínculo con el pensamiento griego, búsqueda que la confrontación con Aristóteles ejemplifica e ilustra de la mejor manera, surge un aspecto problemático que no puede silenciarse, y que diferencia la aproximación heideggeriana a las fuentes griegas de la hegeliana, acercándolo en cambio más bien a la crítica nietzscheana a la metafísica griega. Quiero decir que en la confrontación heideggeriana con Aristóteles y con el pensamiento griego puede constatarse en general una fundamental ambivalencia que se manifiesta en los oxímoron metodológicos a los que es propenso Heidegger (destrucción como apropiación radical, consumación como superación y profundización, "*Über*windung" como "*Ver*windung") y que exige ser aclarada. Por una parte, Heidegger subraya que los griegos, y en particular Aristóteles, representan la *dimensión radical* de Occidente, de modo que una comprensión de la época presente que no tenga en cuenta este origen resultará sin fundamento y contradictoria. No obstante, por otra parte, este retorno a los griegos es llevado a cabo por él en la forma de un radical cuestionamiento del pensamiento occidental que involucra a la filosofía griega misma.

Vemos entonces que la apropiación radical de la ontología y de la filosofía práctica aristotélicas le permite a Heidegger resolver los problemas en los que encallan las modernas filosofías del sujeto, y

en especial la fenomenología husserliana, pero llega por último a descubrir y a tener que cuestionar, en consecuencia, los presupuestos sobre los cuales se sustenta la comprensión aristotélica del ser (que justamente por esto es fundamental para Occidente). La profundización ontológica que Heidegger lleva a cabo, primero como "destrucción" y luego como un "paso atrás" y una superación, no se detiene, y se cumple con una consumación casi total del espacio tradicional de la filosofía y con el arribo a un pensamiento que no quiere ya ser filosofía, sino un radical cuestionamiento de la filosofía que toma la forma de un "pensamiento conmemorativo" o "pensamiento poetizante".

Por lo tanto, mientras que en el siglo pasado Hegel pensaba todavía en la posibilidad de retomar y de llevar a su culminación desde el punto de vista del absoluto la motivación originaria de la filosofía, que se manifiesta por primera vez en el ideal griego del *logos* y de la *episteme*, en nuestro siglo Heidegger representa en cambio la radical despedida de todas esas formas de pensamiento fundadas sobre los modos tradicionales del *logos* y de la *ratio*. Y en este sentido recoge y hace suya la herencia finitista y nihilista de Nietzsche.

Esto nos obliga a hacer, antes de terminar, algunas observaciones críticas. El abandono de la metafísica y la renuncia a las formas de pensamiento onto-teo-lógico que aparecen sobre todo en el último Heidegger se basan esencialmente en un diagnóstico y en una crítica de la época presente, en los que la esencia de la técnica moderna se interpreta como la realización más plena y más completa de la motivación originaria de la cual nacen en Grecia la filosofía y la *episteme*. La tesis heideggeriana es conocida: la técnica representa el horizonte epocal omnicomprensivo que caracteriza a nuestra modernidad. Su fundamento reside en la decisión metafísica fundamental que tiene lugar con los griegos, con la filosofía de Platón y de Aristóteles, y que consistiría en apartar la mirada de la apertura originaria del ser para dirigirla hacia el ente, interpretado como lo que está presente y lo que es mantenido en la presencia por la *tekhne*. Con este incipiente olvido del ser a fa-

vor del ente en el sentido del ente-presente se habrían puesto los fundamentos sobre los cuales la sucesiva historia occidental puede desarrollarse como historia de la conquista y del dominio cognoscitivo y operativo del ente por parte del hombre, que a su vez se afirma cada vez más como sujeto sobre el ente al que somete y sojuzga como objeto. Y este proyecto de dominación habría llegado a su culminación con la técnica moderna. La esencia de la técnica moderna sería el más consumado olvido del ser (como *Alétheia* y como *Physis*) y precisamente en el doble sentido de ser olvido del ser y olvido de ese olvido.

Sin entrar en detalles acerca de la interpretación heideggeriana de la técnica moderna, permítaseme referirme a un aspecto de ésta que parece ser el más relevante en relación con nuestra investigación y que consiste en el hecho de que Heidegger piensa que puede aprehender una conexión esencial entre la esencia de la técnica moderna y el ideal griego de la filosofía y de la *episteme,* y precisamente en el sentido de que la técnica moderna constituiría la realización y el cumplimiento de las motivaciones originarias del saber filosófico y epistémico. La metafísica y todas sus formas, desde la *episteme* griega hasta la voluntad de poder nietzscheana, se interpretan como figuras de una historia unitaria, que apuntan todas al ente en su carácter presencial y en última instancia están guiadas por la voluntad de dominarlo a través del conocer y del hacer. La esencia de la técnica moderna, en la que esta actitud con respecto al ente se vuelve total y absoluta, representaría por lo tanto la última forma de la metafísica, la forma en la cual ésta llegaría a su culminación, a su cumplimiento y a su fin. Además, en el último Heidegger este destino del olvido metafísico del ser y de la subjetividad no es contemplado como una maquinación del hombre, como una decisión consciente y deseada, sino que pertenece al acontecer mismo del ser y por lo tanto se interpreta como un evento que se sustrae a las disposiciones del hombre.

Una consecuencia de este diagnóstico es que el restablecimiento de la enfermedad de la metafísica y de la técnica, que en la época actual se ha hecho aguda, no puede obtenerse sobre la base

de las fuerzas tradicionales. El recurso a los puntos arquimédicos tradicionales como el *logos* o la *ratio* se frustran por la convicción heideggeriana de que representan la prehistoria de la técnica y que, en cuanto tales, no son capaces de aliviarnos y mucho menos de liberarnos de ella. Más bien recurrir a ellos nos involucraría de un modo todavía más intrincado en el círculo vicioso de metafísica y técnica.

Renuncia, abnegación, abandono serían los mandamientos alternativos. Representarían el único modo de despertar a la conciencia del olvido del ser. Y Heidegger espera la preparación para ese despertar de una meditación acerca de la historia de la metafísica como historia del olvido del ser y de una búsqueda de lo otro en relación con esta historia, de lo otro que, como posibilidad reprimida, la acompaña en su inconsciente más profundo. Sin dejar de subrayar que no tiene panaceas universales que ofrecer, Heidegger invoca más bien, en la campana de acero que oprime al mundo desencantado del nihilismo y de la técnica, esa actitud heroica del pensamiento que debería permitirnos mantener el equilibrio en el vórtice del nihilismo, que debería abrir el camino para un nuevo inicio, que aplacaría, en el origen reencontrado, el destino de la *Tekhne*.

Ahora bien, este diagnóstico de la enfermedad moderna, que vincula la técnica con la metafísica y con el pensamiento griego, podría empañar los aspectos positivos de la confrontación con Aristóteles y con los griegos que hemos intentado poner en evidencia con nuestro análisis, convalidando en cambio la exigencia de superación y abandono de la metafísica. No vale el pretexto del tono a veces apocalíptico y mesiánico que caracteriza ese diagnóstico para justificar el rechazo a considerarla seriamente. Sobre todo porque Heidegger capta con extremada lucidez este aspecto esencial de la época moderna, que desde muchos ámbitos se viene considerando problemático.

Concédaseme entonces proponer una hipótesis crítica que permita rescatar el sentido básico de ese vínculo con los griegos que

Heidegger nos ha enseñado a buscar. En pocas palabras, la hipótesis podría formularse de este modo: por más pertinente y central que parezca el diagnóstico heideggeriano de las patologías del mundo moderno, su dictamen acerca de la enfermedad nos resulta problemático. Precisamente por el hecho de que remite el estado patológico de la modernidad a la motivación originaria de la filosofía y lo interpreta en el marco del acontecer mismo de la sustracción del ser al disponer del hombre, precisamente por eso Heidegger debe renunciar a cualquier prescripción concreta y sobre todo a cualquier referencia a formas tradicionales de terapia. Ni la razón ni el intelecto pueden brindar la orientación y el sostén necesarios. Después de la experiencia del desengaño del mundo no hay virtud ni moral posibles. En última instancia, se le confía la catarsis a la *Gelassenheit*, o sea, a la disposición heroica del pensamiento que permite resistir la prueba del nihilismo y de la técnica. Pero este heroísmo, que ya no puede ser, como lo deseaba el viejo Husserl, un heroísmo de la razón, amenaza con crear en torno suyo un arbitrio y un vacío en los cuales se afiancen con facilidad reacciones restauradoras o utópicas.

Heidegger es plenamente consciente de esto, como lo demuestra inequívocamente, por ejemplo, su respuesta a Ernst Jünger. Frente al problema de la superación del nihilismo, que, como lo percibe Nietzsche en un célebre fragmento de *La voluntad de poder* (núm. 23), amenaza con volverse la condición normal, Heidegger no cae en la ingenuidad de esos intentos por superar la línea del nihilismo sin plantear y pensar a fondo el problema que la metafísica (sea la del Dios viviente o la del Dios que ha muerto) ha dejado en el olvido, o sea, el problema del ser. Observa que

> hoy en día, de un modo particular, es inminente el peligro de evaluar el pensamiento según el ritmo del cálculo y de la planificación que legitiman de inmediato para cualquiera las invenciones técnicas a partir de los éxitos económicos. Esta valoración pretende demasiado del pensamiento según parámetros que le son extraños. Al mismo tiempo se le atribuye al pensamiento la

> arrogante pretensión de conocer la solución de los enigmas y de ser portador de la salvación.[1]

Por el contrario, Heidegger asume la exigencia de reunir todas las fuerzas que aún están intactas y todos los auxilios posibles para mantener el equilibrio en el "vórtice del nihilismo".[2]

¿Pero dónde están esas fuerzas intactas? ¿Y cómo convocarlas y reunirlas? Después de haber interpretado el *logos* y la *ratio* como la prehistoria de la técnica y de haber renunciado a ellas, Heidegger quiere encontrar esas fuerzas intactas en la aproximación del pensamiento a la experiencia del poetizar, es decir, a ese experimento del pensamiento poetizante en el que ve un camino alternativo al pensamiento calculante que representa a la técnica.

Al elegir esta postura, por cierto con la mejor de las intenciones, Heidegger con razón llama la atención hacia el problema del desarrollo unidimensional del *logos*, que en la época moderna se entiende en el sentido de la axiomatización, del cálculo y de la instrumentalidad y se reduce cada vez más a este sentido; pero para decirlo con claridad, esta elección representa al mismo tiempo una renuncia a las conquistas del racionalismo occidental que no puede dejar de parecernos problemática. Si no por otra cosa (para parafrasear a Heráclito), el *logos* es precisamente lo que los hombres tienen en común y lo que les permite fundar un mundo en común (fr. 2), mientras que quien duerme o quien sueña tiene cada uno su propio mundo (fr. 89).

Por este motivo, si bien reconocemos la profundidad y la lucidez de los análisis heideggerianos, es preciso que nos interroguemos acerca de su abandono de la tradición filosófica y de la *episteme* griegas; y es preciso también que indaguemos las motivaciones más profundas de su búsqueda de lo "otro" distinto de ellas. Permítaseme entonces mencionar aquí al menos dos hipótesis, que me parecen relevantes en relación con el análisis que hemos llevado a cabo.

[1] HGA IX, p. 406.
[2] *Ibid.*

En primer lugar, creo que debemos cuestionar la convicción heideggeriana de que en la esencia de la técnica moderna se cumple la realización de la motivación originaria de la filosofía y de la *episteme* griegas. Deberíamos preguntarnos si el desarrollo del *logos*, que anima a la filosofía griega en el sentido moderno de la razón calculante, axiomática e instrumental, representa verdaderamente su realización completa, o más bien un desarrollo reductivo y unilateral.

La segunda hipótesis, que se deriva de la tematización heideggeriana de la conexión entre ser y tiempo, me parece que consiste en la inversión de la tesis tradicional según la cual el *logos* está por encima del tiempo. Si para el pensamiento griego el *logos* representa el punto arquimédico sobre cuyo fundamento, librándose de las escorias de la temporalidad, el hombre es capaz de elevarse por encima de la particularidad y del perspectivismo de su conocer y de alcanzar lo universal y lo ideal, para Heidegger en cambio (que en esto contamina la tesis hegeliana del núcleo temporal de la verdad con la afirmación nietzscheana del perspectivismo del conocer) ya no es el *logos* el que está por encima del tiempo, sino el tiempo el que condiciona siempre las formas y las manifestaciones epocales del *logos*.

En relación con este último punto, es por cierto difícil pensar que es verdaderamente posible cuestionar las razones que con tanta fuerza expone Heidegger para su finitismo. Hoy en día, en efecto, no parece existir ya ninguna perspectiva privilegiada, no parece existir ya ningún punto arquimédico sobre cuyo fundamento se pueda aprehender y describir la totalidad. Si en un tiempo se le asignaba esta función al *logos* y se buscaba cada vez un aspecto de la totalidad –mito y religión, arte o filosofía, política o moral, capaz de representar el todo–, hoy todos esos intentos parecen destinados desde un principio al fracaso. El desencanto nihilista los ha agotado. La modernidad parece haber llegado a un estado que podría definirse como una *crisis de autodescripción*. Porque ni la religión ni el mito, ni el arte ni la filosofía, ni la moral ni la política son capaces de aprehender la totalidad y de hablar en

su nombre. La terminología negativa hoy tan difundida –crisis de los valores, crisis del sentido, pensamiento negativo, nihilismo– me parece que ofrece un claro testimonio de esta situación.

Sin embargo, incluso si se comparte el finitismo heideggeriano, su diagnóstico de la enfermedad de la época contemporánea se presenta problemático. Volvemos así al primer punto que pusimos en discusión, es decir, a la convicción de que la condición actual de la técnica constituye la consecuencia necesaria de la motivación originaria de la filosofía y de la *episteme* griegas. Si de hecho pensamos el *logos* griego del saber filosófico y epistémico no en el horizonte ontológico del problema del ser como instrumento para la captación del ente, sino más bien en contraposición al saber doxástico como ideal de desperspectivización y desobjetivación del perspectivismo y de la subjetividad naturales de la vida, es decir, como exigencia de alcanzar un punto de vista que no sea a su vez un punto de vista subjetivo y particular, sino la exigencia de liberarse de toda subjetividad y de toda particularidad, entonces la técnica como realización del dominio sobre el ente y como cumplimiento de la subjetividad moderna no es en absoluto la realización de la motivación originaria del ideal griego de la filosofía y de la *episteme*, sino por el contrario su pérdida y su traición. En otras palabras: sólo un desarrollo unilateral y reductivo del *logos* en el sentido de razón calculante, axiomatizante e instrumental condujo a la esencia de la técnica moderna, no el *logos* en cuanto tal.

Si se acepta esta hipótesis, entonces podemos pensar que junto al *logos* de la *tekhne* es posible también la existencia de un *logos* de la *praxis* en el sentido de la *phrónesis* y de un *logos* del *theoréin* en el sentido del *preguntar*, es decir, del exigir razones y del cuestionar propios del filosofar. Si nos atenemos a esta diferenciación y a esta plurivocidad del *logos*, podemos pensar que la esencia de la técnica moderna no es tanto el olvido del ser, sino más bien el *olvido del logos*. El olvido de un *logos* cuyo sentido tiene su fundamento en la multivocidad del ser y en la pluralidad de mundos y de formas de vida. El olvido de un *logos* que en Aristóteles tuvo su mejor comprensión histórica.

Una de las tareas más urgentes del pensamiento posnihilista, es decir, de un pensamiento capaz de recuperar la plenitud del *logos* y su polivalencia, sería demostrar cómo el *logos* en este sentido global es capaz de volver transparente la semántica cultural del mito y de la religión, del arte y de la filosofía, de la moral y de la política, y no sólo en sus aspectos racionales, es decir, conformes al *logos,* sino también en sus propias especificidades. Quizá de este modo se le podría dar una respuesta a la exigencia que anima la confrontación de Heidegger con Aristóteles, es decir, la exigencia de un replanteo y de una apropiación productiva del patrimonio aristotélico capaces de encontrar en él actualidad e historicidad; de este modo se podría quizá recuperar el vínculo con la motivación originaria del *logos;* de este modo se podría preparar el terreno sobre el cual un día, quizás, un futuro posnihilista sea capaz de superar nuestra crisis de autodescripción.

ÍNDICE DE NOMBRES

Agustín de Hipona: 49 n., 123.
Alejandro de Afrodisia: 54.
Alejandro Egeo: 54.
Ammonio de Hermia: 56.
Amoroso, L.: 104 n., 167 n.
Anaximandro: 182.
Angelino, C.: 193 n.
Arendt, H.: 13, 17.
Arnaud, E.: 169 n.
Aubenque, P.: 52 n., 65, 66 n.

Babolin, A.: 45 n., 48 n.
Baglietto, C.: 47 n.
Bagnoregio, Buenaventura de: 66.
Barnes, J.: 23.
Bartels, M.: 95 n.
Bast, R. A.: 33, 183 n.
Beaufret, J.: 44 n.
Beierwaltes, W.: 68 n.
Bekker, I.: 29.
Bergson, H.: 116, 123, 133 n.
Berti, E.: 21, 56 n., 65 n.
Biemel, W.: 30, 32, 77 n., 80 n., 167 n.
Bien, G.: 13.
Biese, F.: 53.
Birault, H.: 115 n.
Boecio, S.: 86.
Boeder, H.: 187 n.
Boehm, R.: 43 n., 143 n., 150 n., 154 n., 187 n.
Bonitz, H.: 54, 86, 172.
Bonola, M.: 80 n., 104 n.
Bosio, F.: 188 n.
Braig, C.: 24, 35, 50, 51, 57-68, 70, 176.
Brandis, C. A.: 53.
Brandon, E. P.: 133 n.
Brentano, F.: 11-14, 24, 36, 44 n., 45 n., 50-57, 61, 65, 67, 68, 70, 176, 180.
Bröcker, W.: 43 n., 150 n., 153 n., 168 n.
Bröcker Oltmanns, K.: 32.
Brown, W. G.: 44 n.
Bubner, R.: 13.
Bubnoff, N. von: 45 n.

Cacciari, M.: 188 n.
Campo, M.: 47 n.
Caputo, J. D.: 48 n.
Casper, B.: 57 n., 71 n.
Chiodi, P.: 33, 97 n., 186 n.
Colli, G.: 26 n.
Conen, P. F.: 123 n.
Costa, F.: 112 n.

Dal Pra, M.: 169 n.
De Vitiis, P.: 188 n.
De Waelhens, A.: 97 n.
Delfosse, H. P.: 33, 183 n.
Derrida, J.: 116 n.
Descartes, R.: 69, 86, 119.
Dilthey, W.: 50.
Doherty, J. E.: 160 n.
Dostoeivski, F. M.: 50.
Duns Scoto, G.: 119.

Eckhart, Meister: 50, 179 n.

Fabris, A.: 81 n.
Fabro, C.: 59 n.
Faggin, G.: 12.
Fay, T. A.: 48 n.
Feick, I.: 33.
Fløistad, G.: 44 n.

Gadamer, H.-G.: 13, 74 n., 109.
Galimberti, U.: 95 n., 187 n.
Garulli, E.: 47 n., 48 n.
Gentile, M.: 20, 21.
Gethmann, C. F.: 85 n.

Giametta, S.: 26 n.
Gigon, O.: 29.
Goldschmidt, V.: 123 n.
Görland, I.: 30, 31, 149 n., 160 n.
Grenet, P.: 65 n.
Gross, F.: 45 n.
Gudopp, W. D.: 48 n.
Gumppenberg, R.: 48 n.
Gutberlet, K.: 59 n.
Guzzoni, A.: 43 n., 150 n., 154 n.
Guzzoni, G.: 153 n.
Guzzoni, U.: 43 n., 154 n.

Hartmann, E. von: 59 n.
Hedwig, K.: 68 n.
Hegel, G. W. F.: 25-27, 50, 53, 54, 58-60, 86, 116, 120, 123, 193, 187, 198.
Heidegger, H.: 16, 18.
Held, K.: 30, 31, 143 n., 194 n.
Heráclito: 166 n., 182, 191, 202.
Herrmann, F.-W. von: 29-32, 40 n., 45 n., 72 n., 73 n., 76 n., 95 n., 186 n.
Hintikka, J.: 123 n., 133 n.
Hobbes, T.: 120, 121.
Hobe, K.: 47 n.
Hölderlin, F.: 37, 41, 50, 156, 167, 181, 188, 193.
Hood, W. F.: 43 n.
Husserl, E.: 14, 26, 27, 35, 37, 40, 42, 49 n., 69, 70, 71 n., 74, 76-79, 91, 92, 100, 113, 139, 140, 142, 143, 146, 149, 193, 201.

Ilting, K. H.: 43 n.
Isidoro de Sevilla: 56.

Jaeger, P.: 30-32, 164 n.
Jaeger, W.: 86, 170-172, 180.
Jaspers, K.: 109 n.
Jünger, E.: 181, 184 n., 188, 201.

Kant, I.: 13, 26, 27, 37, 53, 59, 69, 70, 75, 79, 90, 109, 116-120, 123, 136 n., 148-150, 156, 193.
Kierkegaard, S.: 50.
Kisiel, T.: 48 n., 77 n.
Krämer, H.: 68 n.
Krebs, E.: 50 n., 71, 73.
Kremer, K.: 56 n., 65 n.
Krell, D. F.: 44 n.

Laffoucrière, O.: 43 n.
Lask, E.: 48 n., 50.
Lehmann K.: 47 n.
Leibniz, G. W. von: 69, 123.
Leszl, W.: 52 n.
Lewis, D.: 43 n.
Lisciani Petrini, E.: 133 n.
Loscerbo, J.: 188 n.
Lotze, H.: 121.
Lutero, M.: 92.

Mackey, R.: 44 n.
Manzano, I.: 47 n.
Marcuse, H.: 168 n.
Marini, A.: 48 n., 143 n.
Marx, W.: 43 n.
Masi, G.: 164 n.
Mazzarella, E.: 46 n., 188 n.
Meyer, R. W.: 133 n.
Micheli, G.: 27, 116 n.
Mill, J. S.: 120.
Mitcham, C.: 44 n.
Montinari, M.: 26 n.
Moreau, J.: 123 n.
Morscher, E.: 48 n.

Natoli, S.: 163 n.
Nietzsche, F.: 26, 37, 41, 50, 97 n., 156, 167, 181, 188, 193, 198, 201.

Ohmann, F.: 45 n.
Orth, E. W.: 77 n., 115 n., 133 n.
Owens, J.: 52 n.

Pablo de Tarso: 115.
Pacchiani, C.: 13 n.
Palma, A.: 48 n.
Parménides: 86, 166 n., 182.

Platón: 89, 119, 143, 172, 189, 191, 198.
Plotino: 123, 179 n.
Pöggeler, O.: 73 n., 92 n., 109 n., 115 n.
Porfirio: 54.
Prauss, G.: 96 n.
Protágoras: 166 n.
Przywara, E.: 66 n.
Pseudo Agustín: 56.

Reale, G.: 52 n., 68 n.
Rehder, W.: 133 n.
Reina, M. E.: 157 n.
Richardson, W. J.: 43 n., 73 n.
Rickert, H.: 50.
Rilke, R. M.: 50.
Ritter, C.: 54.
Ritter, J.: 13.
Rombach, H.: 139 n.
Rosales, A.: 122 n.
Ross, W. D.: 86, 170, 172.
Ruggenini, M.: 95 n., 96 n., 188 n.
Ruggiu, L.: 123 n.

Sallis, J.: 44 n., 181 n.
Santinello, G.: 27, 116 n.
Sass, H.-M.: 33.
Savignano, A.: 48 n.
Schaeffler, R.: 59 n.
Schelling, F. W. J. von: 50, 58-60.
Schuhmann, K.: 71 n.
Schüssler, I.: 43 n., 154 n.
Schwegler, A.: 86, 170-172.
Scrimieri, G.: 80 n.
Seebohm, T. M.: 44 n., 181 n.
Seidl, H.: 44 n.
Sentroul, C.: 45 n.
Sheehan, T.: 44 n., 71 n., 73 n., 105 n., 115 n., 181 n.
Silverman, H. J.: 44 n., 181 n.
Simplicio: 123.
Sini, C.: 84 n.
Sorabji, R.: 123 n.
Starr, D. E.: 44 n.
Staudenmaier, F. A.: 60.
Stewart, R. M.: 48 n.
Strümpell, L.: 53.
Suárez, F.: 61, 69, 86, 117, 119, 123, 172.
Szilasi, W.: 43 n.

Tomás de Aquino: 56, 60, 61, 65, 69, 86, 118, 172.
Träger, F.: 59 n.
Trakl, G.: 50.
Trendelenburg, A.: 52-54.
Tugendhat, E.: 43 n., 85 n., 95 n., 150 n., 154 n.

Ugazio, U. M.: 112 n., 193 n.
Ulmer, K.: 43 n., 150 n., 154 n.

Vattimo, G.: 111 n., 115 n., 165 n., 167 n., 193 n.
Verra, V.: 157 n.
Vitiello, V.: 111 n., 115 n., 188 n.
Vöge, W.: 50.
Volkmann-Schluck, K.-H.: 43 n., 154 n.
Vollrath, E.: 43 n., 150 n., 154 n.
Volpi. F.: 12-21, 27, 44 n., 51 n., 193 n.

Waitz, T.: 53.
Weiss, H.: 43 n., 85 n., 150 n., 153 n.
Welsch, W.: 186 n.
Wiplinger, F.: 43 n., 150 n., 154 n.

Zeller, E.: 53.
Zenón: 166 n.



Franco Volpi (Vicenza, 1952 - 2009) fue filósofo y profesor en la Università degli Studi di Padova. Se especializó en filosofía alemana, en particular en Martin Heidegger y Arthur Schopenhauer. Entre 1991 y 1997 fue catedrático de Filosofía en la Universität Witten/Herdecke, en Alemania. Fue profesor invitado en diversas universidades del mundo, entre ellas las de Laval, Poitiers, Niza, Valparaíso, Santiago de Chile, Lucerna y Staffordshire. Era colaborador habitual del diario italiano *La Repubblica*, fue socio ordinario de la Accademia Olimpica de Vicenza y miembro del Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti. Ha recibido numerosas distinciones, entre las cuales se destacan el Premio Montecchio para la traducción literaria (1989), el Premio Capo Circeo d'Oro (1997) y el Premio Nietzsche (2000).

Entre sus numerosas obras se cuentan: *Heidegger e Brentano* (1976); *El nihilismo* (1996); *Guida a Heidegger* (1997); *Los titanes venideros. Ideario último. Conversaciones con Ernst Jünger* (con Antonio Gnoli, 1997); *Enciclopedia de obras de filosofía* (3 vols., 1999); *El Dios de los ácidos. Conversaciones con Albert Hofmann* (con Antonio Gnoli, 2003), y *Martin Heidegger. Aportes a la filosofía* (2010).

Esta edición de *Heidegger y Aristóteles*, de Franco Volpi,
se terminó de imprimir en el mes de mayo de 2012
en los Talleres Gráficos Nuevo Offset, Viel 1444,
Ciudad de Buenos Aires, Argentina.
Consta de 3.000 ejemplares.

Tras la prolongada crisis de la gran filosofía, luego del agotamiento del sistema hegeliano, Heidegger aparece como el gran pensador del siglo xx. No sólo por la magnitud y la densidad de su obra, sino sobre todo por el hecho de que, con una radicalidad a la que nadie se había atrevido después de Hegel, supo reconsiderar en su conjunto la historia de la filosofía occidental al volver a plantear como problema filosófico la cuestión de los fundamentos de la época presente y su conexión esencial con el pensamiento griego.

En este ensayo Franco Volpi se propone demostrar que Aristóteles constituye una presencia generalizada que impregna toda la obra heideggeriana. Dicha presencia se configura en los términos de una confrontación que tiende a la apropiación y a la asimilación radical del patrimonio de la ontología aristotélica. A partir de esta hipótesis, Volpi demuestra que la fecundidad del vínculo de Heidegger con Aristóteles no reside en la simple interpretación de los textos en cuanto tales, sino en la capacidad de recuperar y volver actuales, con una concepción estimulante e inspiradora, los problemas filosóficos que despliegan.

Heidegger y Aristóteles es un análisis magistral sobre el modo en que el filósofo alemán revitalizó la sustancia especulativa de las obras aristotélicas, volviendo a proponer los interrogantes fundamentales que los griegos plantearon por primera vez y que nuestro tiempo, la edad de la técnica, parece haber desechado.

ISBN: 978-950-557-918-1
9 789505 579181